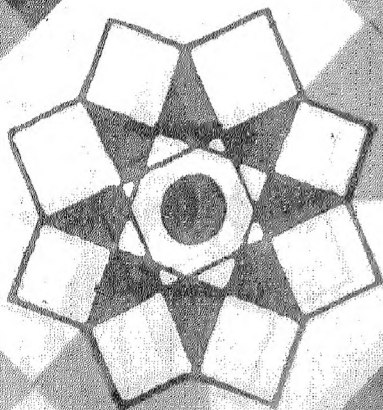


رحلة بين العقل والوجدان

مجلد
شصتیه
شهریه

د. محمد کمال جعفر



كتاب الهلال

KITAB AL-HILAL

سلسلة شهرية تصدر عن دار الهلال

رئيسة مجلس الإدارة : أمينة السعيد

نائب رئيس مجلس الإدارة : صبرى أبوالمجد

رئيس التحرير : د. حسين مؤنس

سكرتير التحرير : عايد عياد

العدد ٣٥٧ - شوال ١٤٠٠ - سبتمبر ١٩٨٠

NO. 357. September 1980

مركز الاداة

دار الهلال ١٦ محمد عز العرب
تليفون ٢٠٦١٠ (عشرة خطوط)

الاشتراكات

قيمة الاشتراك السنوى - ١٢ عددا - فى جمهورية مصر العربية
جنهان مصرية بالبريد العادى - وبلاد اتحادى البريد العربى
والافريقى وباكستان ثلاثة ونصف جنيه مصرى بالبريد الجوى - وفى
سائر انحاء العالم سبعة دولارات بالبريد العادى وخمسة عشر دولارا
بالبريد الجوى -

والقيمة تسدد مقدما لقسم الاشتراكات بدار الهلال فى ج. م. ع.
بحواله بريدية غير حكومية وباقى بلاد العالم ب شيك مصرفى ل امر مؤسسة
دار الهلال وتضاف رسوم البريد المسجل على الاسعار الموضحة اعلاه
عند الطلب -

كتاب الحلال

مسلمة مشهورة بنشر الثقافة بين الجميع

الفلاف بريشة
الفنانة سميرة حسنين

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة أ.د/علي عبد الواحد وافي

القاهرة

في نور الإسلام

حلال الأيمن الحفل والمجدان

بقلم
الدكتور محمد كمال جعفر

دار الصلح

مقدمة

يعرض هذا الكتاب أنماطا من الفكر ، واللوان من المشاعر فى ضوء الآفاق الرحبة التى مدها الاسلام ، وفى ظل الثراء العريض ، والعطاء الجزل الذى جادت به مكارمه .

ومفتاح سر الجمع بين هذه الأنماط واللوان هو ادراكنا الواضح لحرص الاسلام على وحدة الكيان الانسانى فكرا ووجدانا وسلوكا .

واذا كنا نفرق بين هذه الجوانب فى حياتنا الثقافية واليومية على وجه العموم ، فاننا غالبا ما نفعل ذلك تيسيرا لأغراض التعليم والدراسة ، لكننا يجب ألا نفعل من حقيقة هذه الوحدة ، فنقع فيما وقعت فيه كثير من الأمم فى لحظات الضعف والتدابر فى أوصال ثقافتها ، بل فى أوصال أفرادها وهيئاتها .

اننا نخشى اغفال هذه الحقيقة لما قد يحملنا على المبالغة فى جانب حتى يذبل الجانبان الآخران ، فنظفر بأنسان ممسوخ منقسم متوزع على نفسه وعلى أمته ، متمرد على وحدته وتناسق قواه وملكاته .

واذا كنا على حق فى التمييز بين المناهج المختلفة ، فاننا لسنا على حق فى عدم الاستفادة من تعاون وتكامل

هذه المناهج ، اذ أن ذلك ليس له ما يبرره من ناحية ، وهو موقف ضار للغاية من ناحية أخرى .

ان هذا الموقف في الواقع هو المسئول عما عانىنا ونعانيه من اختلاط الأمر علينا حتى أصبحنا نبذل في سبيل الوسائل مما أدى بنا الى ان ننسى الغايات ذاتها .

ويذكرني هذا الموقف بواقعة شهدتها وقرات عنها كثيرا وأنا طالب . وكم كانت هذه الواقعة مصدر الهام لكل سخرية وتندر بما آل اليه الأمر من انفصال العرى بين طاقات وملكات وكفايات الانسان ، حتى أضحت الوسائل عن هذا الطريق غايات وتنوسيت الغايات الأصلية التي من أجلها كانت الوسائل .

لقد أعلن بعضهم عن تكوين جمعية لمكافحة الحفاء ، ومنى الفقراء والعاجزون انفسهم بانتهاء الآلام التي تعانيها أقدامهم حرا وقرأ . وتأسست الجمعية وتشكلت هيئة التأسيس ، وتعددت مكاتب الكتبة والمساعدين ، وأجر مبنى ضخّم اثت تأثيثا أنيقا مترفا بفضل التبرعات التي انهالت على الجمعية بمجرد تأسيسها .

لقد استغرق اعداد المكان والأفراد والآلات والأجهزة المتنوعة الوقت والمال ، حتى أعلن فجأة انه لم يعد هناك مال لشراء أو تصنيع الأحذية اللازمة لمكافحة هذا الحفاء .

ولو ذهب احد المسئولين عن هذه الجمعية بمفرده دون أن يستأجر مبنى ، ودون أن يعد كل هذا الاعداد ، - نقول لو ذهب مباشرة لشراء أحذية بما تجمع لديه من تبرعات ، وأعدت قوائم المستحقين ، لرأينا الرضا والبسمة على وجوه هؤلاء التعساء ، الذين أضيف الى

معاناتهم ايلامهم واشعارهم بما هم فيه ، وتخيب
آمالهم .

اننا فى هذا المثل بدلنا كل ما نستطيع فى سبيل
تكميل الوسيلة حتى انقلب بقدره غير قادر - غاية
ونسينا الغاية التى من اجلها بدلنا هذه الجهود .

والتأمل فى تاريخ الحضارات وصناعاتها يدرك بجلاء
ان العباقرة والافذاذ فى عالم الفكر والوجدان ، كانوا
أفرادا موسوعيين ، تنسجم فى نفوسهم ملكاتهم وطاقاتهم
وكفاياتهم فاذا قدموا الفكر أحسست فيه ينبض الحياة
وحرارة الصدق والاخلاص ورهافة الحس والالتزام ،
واذا قدموا الوجدان لم تخطئ فيه ثراء الفكر ، وعمق
المضمون .

فلا يشكو فكرهم الجمود والخمود والآلية ، ولا يشكو
وجدانهم الخواء والبلاهة . فليس وجدانهم مجرد
انفعال أهوج أو اندلاع شعورى طائش ، وانما يأخذ من
كل بالقدر الذى يمثل انسانية الانسان .

والأمثلة كثيرة على صحة هذه النظرة عبر التاريخ قبل
الاسلام وبعده ، فأفلاطون صاغ أسمى أفكاره شعرا
كما ملأ مشاعره بأجمل الأفكار وأدقها وغيره كثيرون فى
الشرق والغرب ، غير أن من المفيد هنا الإشارة الى أن
هذا النهج الموسوعى الذى يحفظ على المرء وحدة كيانه
واشباع كفايته ، قد تعلمه أفلاطون من مصر - بلد
الوحدة والتوحيد - دون منازع ، ويكفى أن تعلم
ان الانبثاق العلمى والفنى والحضارى انما كان من الايمان
أو من الدين على وجه الدقة .

لقد كان رجل الدين هو نفسه العسالم والرياضي والطبيب والفنان والمعد والممد للعالم وللقيسوف وللننان .

وفى الاسلام يبرز اعلام تجلت فيهم هذه الموسوعية الرائعة التى جمعت من اطراف الحياة اقصى ما تمتد اليه همة انسان فكان الفيلسوف هو العالم وهو الشاعر وهو الطبيب وهو الفقيه وهو الفنان وهو المؤرخ ، بل هو المتأمل فى قوانين التاريخ ومسيرة الحياة . فالكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم وغيرهم . وذو النون المصرى ، والجنيد بن محمد والترمذى والتستري وابن الفارض وابن عربى وابن تيمية وغيرهم وغيرهم . امثلة شاهدة على ذلك .

ولا جدال فى أنه اذا نال العقل غذاءه الصالح ، وظفر الوجدان بما يرويه ويشبعه من نبيل المشاعر وشريف العواطف وتوج ذلك كله سلوك فاضل ، فقد تحققت مقومات السعادة والرفاهية والتقدم .

وقد جمعنا فى هذا الكتاب صنوف الاغذية فى طبق واحد ، ليتذوق من شاء ما شاء ، وليتوغل فيما يهوى ان احس برغبة فى الاستزادة من المراجع المثبتة بآخر الكتاب .

أما فيما يتصل بالسلوك فقد يقول المنطق ، ان الفكر الصحيح والوجدان الصريح يعطى سلوكا صحيحا ، ولكن المنطق التجريدى شيء ، والواقع المائل شيء آخر .
اننا قد نخالف الحق لاننا نجهله ، وقد نخالفه لاننا نعرفه ولكن لا نشعر به ، وقد نعرفه ونشعر به . ويقف ضعفنا النفسى دون الوفاء له أو الالتزام به .

من أجل ذلك دأبت الأديان السماوية - وعلى رأسها الإسلام - على رعاية الكفايات الإنسانية بما يشمل الفكر والوجدان والسلوك ، وعرضت كافة الوسائل لتفدية ورعاية وحراسة هذه الكفايات ولم يغفل الإسلام لحظة عن تقديم النماذج والمثل وأنماط القدوة مصحوبة بالنتائج التي أسفر عنها سلوكها ، وذلك لأدراك الإسلام لقيمة القدوة والايضاح بالأمثلة على مستوى الأفراد وعلى مستوى الأمم .



ان أول بحث تصادفه في هذه الصفحات هو بحث الإنسان والحياة ، والبدء به أمر طبيعي ، بل أساسي لأنه يترتب على استيعابه تبرير مسائر البحوث والمقالات . وهنا أود أن أهمس في أذن القارئ العزيز ألا يبرح هذا البحث إلا وقد كون لنفسه عن نفسه تقديراً حقيقياً للحياة في وجهها العام ، ولحياته هو في وجهها الخاص ، فقد يلحظ أشياء في حياته تجعلها أغلى مما يتصور ، أو أحلى مما يتذوق ، أو أقل مما يصبو إليه ، أو أجل مما كان ينتظر . المهم أنه ستتاح له الفرصة للتأمل فيما قال المفكرون عن الحياة بين تفاؤل وتشاؤم ، ليصوغ تأمله هو ، ويسجل رأيه الخاص الذي أرجو أن يكون إضافة الى فكرنا المعاصر .

ونحن في دائرة هذا البحث لا نخطيء المركز مهما اتسع بنا المحيط ، ففي المركز نرى نور الإسلام مبددا كل غموض ، ومأخذاً كل ظلام .

أما مبحث الإنسان والقدر « فادع للقارئ حرية الغوص في أعماقه ، أو الطفو على سطحه ، لكن المهم أن يسجل رأيه في النقاط التي أعقبت البحث ليعرف على

وجه اليقين أنه استوعب ما دار في هذا البحث ، واحس بأن منه ما يتصل بحياته ، وما قد ينفعه في الاتباع أو التجنب .

ويمكن أن يزاول القارئ في هذين المبحثين الأولين نوعاً من الرياضة الذهنية بأن يضع لنفسه أسئلة فيما يخص البحث الأول ويضع أجابته في صدق وإخلاص وصراحة ليعرف إلى أي الفريقين ينتمي : إلى المتفائلين أو إلى المتشائمين ويتمثل ذكاء القارئ حقاً في اختيار الأسئلة المناسبة التي تكشف عن حقيقة نظريته إلى الحياة .

كما يمكن في المبحث الثاني وضع أسئلة في ضوء ما نعلمه من أنفسنا ومن أفعالنا لنحاسب أنفسنا بأنفسنا وندرك الموقف الصحيح من مسئولياتنا ومن ولائنا لبارئنا عز وجل .

ويتقدم القسم العقلي خطوة أخرى ليعرض لمبحثين آخرين يتصل أولهما بالثقافة بين الأصالة والتجديد أو المعاصرة - وهي قضية لا تزال قيد البحث . . . ونعتبر أن السطور السابقة الخاصة بوحدة الكيان الإنساني لها دلالة كبيرة في هذا الصدد . وللقارئ العزيز مطلق الحرية في أن يضيف أو يعدل أو يطبق مما قرأ ما يشاء .

أما المبحث الأخير في هذا القسم العقلي فيتصل بالوجودية والوجوديين وهذه القضية معاصرة ملحة وسيلاحظ القارئ أننا لم نبخس الناس أشياءهم بل بينا ما لهم وما عليهم دون تعصب أو انفلاق ويمكن للقارئ القياس المائل في المنهج لعرض المذاهب الحديثة الأخرى كالبرجماتية أو أصحاب مذهب المنفعة في

الاخلاق او الماركسية وما اليها . وهذا القسم العقلى برمته ينتظمه خيط دقيق - لكنه متين - من الايمان الذى يسرى ضياؤه فى جوانب هذه البحوث ، وذلك ما يحفظ عليها وحدتها الى جانب وحدة طبيعتها العقلية .

اما القسم الوجدانى فلم نشأ ان نعدد فى معارضه والوانه لكىلا يتضاعف الكد الدهنى وليتمكن القارىء من الفرصة المتاحة للتذوق دون الاغراق فى الدراسة والتحليل ، وكم كنا نود ان تتسع بحوث هذا الجانب فتشمل الفن والجمال بصورة عامة والاسلامى بصورة خاصة ، وتتابع ابواب التصوير والرمز والنماذج المتنوعة التى يعقبها النقد والتعليق والاستنتاج ، ولكننا آثرنا ان تقتصر على عدد محدود من النماذج التى تتصل بميدان الادب فى سموه الروحى ، حتى تتاح الفرصة للاسترواح والاستمتاع .

واذا كنا قد ختمنا هذا الجزء ببعض تأملاتنا الخاصة فما ذلك الا احياء وتحميسا لكل من انس فى نفسه رغبة فى التعبير او الافضاء سواء بالكلم او بالنغم او بالخطوط والالوان . المهم هو البيان ، الذى هو منحة الرحمن لهذا الانسان .

وليس قليلا ان يكون البيان منحة الرحمن للانسان اذ فى ذلك ما فيه من المعانى التى تجل عن الكلمات ، ويكفى ان نشير الى ان ربط صفة الرحمن بتعليم البيان فيه دلالة واضحة على ان البيان نفسه هو من قنوات الرحمة ووسائل الرعاية .

فما اتعس حياة الصمم البكم العمى ، ان كانت

الساعات التي تمر بهم تسمى حياة ، وبديهي أننا لا نقصد من فقد الأعضاء الحسية لمناطق هذه الإدراكات ، بل أننا نقصد من فقد ميزان الحق والخير والجمال ، فإذا حكم جار ، وإذا سلك تهتك وإذا عبر سميع وقذف بالحجارة .

اننى ايها القارئ الكريم قبل ان أسلم هذا الكتاب اليك أرجو مخلصا ان ينفعه بك ، وأن ينفعك به . فإذا أثار فيك هممة ، أو صحح عزيمة ، أو أيد فكرة ، أو أحيأ تأملا وحوارا ، أو شرح صدرا ، أو هز شعورا ، أو راود فكرا فذلك من فضل الله وأحسنه ، ومن قوة الايمان وأركانه . ومن صفاء الانسان وكيانه .

فأسلم قريب العين ، مشروح الصدر ، وأحكم بما شئت وكيف شئت ، فما أسعدنى بمشاركتك وما أغنانى بأخوة فى الله والقلم .

محمد كمال إبراهيم جعفر

القسم الأول :

أبجانب العقلي

الإنسان والحياة

يدخل الناس الحياة وهم لا يعلمون ، ويفارقونها وهم لا يعلمون ، ثم هم فيما بين هذا وذاك متحIRON ، سواء أكانوا يدرون أو لا يدرون !!

وقد اختلفت اجابات الفلاسفة على هذين السؤالين الخطيرين اللذين يتعلقان بالحياة : هل للحياة معنى ؟ وهل هى جديرة بأن تعاش وتستمر ؟

ومن حقه أن يطرح القارئ الكريم أن توجه نفس السؤالين أو أية أسئلة أخرى فى هذا الصدد ومن حقه كذلك أن يجد لها الجواب الذى ترتاح اليه .

وتشير كلمة (معنى) فى السؤال الأول الى فكرتين ، الأولى منهما تتصل بالمعنى الكونى الخلقى الميتافيزيقى ، وكان طارح السؤال يريد أن يقوم بدور معين شأنه فى ذلك شأن سائر الكائنات ؟

والفكرة الثانية تشير الى معنى وجود هدف تكرر له حياة الانسان أو حياة الجماعة له جهودها ؟ .

ونبادر بالاعتراف بموافقتنا على رأى القائل بأن الاجابة عن السؤالين السابقين بالإيجاب يتطلب أولا التسليم بأمرين لا معدى عنهما : أولاهما أن الحياة

انسانية جزء من مشروع كونى الهى ، وإن هناك حياة أخرى يلقي الانسان فيها اما سعادة دائمة واما شقاء . ومعنى ذلك بصريح العبارة أن الايمان شرط لازم لتصوير معنى مفهوم ومقنع للحياة من جهة ، ولإبراز قيمة هذه الحياة من جهة أخرى ودعوى امكان رؤية معنى للحياة دون التسليم بالالوهية وفكرة الخلود دعوى باطلة لا تصمد للنقد الدقيق ، اللهم الا اذا اريد لمعنى الحياة أن يكون معنى سطحيا تافها لا يعدو فترة محدودة في الزمان والمكان .

ومهما يكن من امر فاننا لا نجد مانعا من استعراض جوانب الفكرتين المفهوميتين من لفظ « معنى » الوارد فى السؤال ، وهما - كما سبقت الإشارة - المعنى الكونى الميتافيزيقى ، والمعنى الدنيوى التجريبي ، ومن ثم نستعرض قيمة الحياة من الجانب الداتى أولا ثم من الجانب الموضوعى ، أى بالنسبة للشخص المجرب أولا ، ثم بالنسبة لنا نحن ازاء هذا الشخص المجرب . مع ادخال تجاربنا نحن فى الاعتبار .

أما الجانب الميتافيزيقى للحياة فان علماء الكلام واللاهوتيين وذوى الثقافة الدينية الثابتة يربطون دائما معنى الحياة فى هذا الكون بالاتصال بالله باعتبار الحياة فى جملتها مشروعا الهيا مسبق التدبير . وبذلك وافقوا تماما على أن الحياة جديرة بأن تعاش وعلى أن لها معنى خالدا مفهوما .

ولكن بعض الملاحدة يظهرون موافقتهم للدينين فى أن التكذيب بالالوهية والبعث يجعل الاجابة عن السؤالين السابقين بالسلب أو النفى ، ولذلك فهم يرون فعلا أن الحياة الانسانية بخاصة - وحياة الكون بعامة - غير

ذات معنى وليست تستحق أن تعاش ، ومن العجيب أنهم يسوون بين هاتين الفكرتين على ما بينهما أحيانا من فروق جوهرية .

ويمكننا تلخيص اتجاهات الفلاسفة - تسهيلا للقارئ - فى نوعتين كبيرتين : نزعة التشاؤم ونزعة التفاؤل .
ويلج فريق المتشائمين على إيضاح أن تشاؤمهم مبنى على أسباب فكرية ، وليس تعبيرا عن مشاعر طاغية أو مفاجئة ، ولذلك فهم يلمنون أن النتائج التى وصلوا إليها إنما هى نتائج موضوعية ، وقد يقدمون من الأدلة على هذه النتائج ما يروونه مؤيدا لوجهة نظرهم . ومن أوائل من أعلن خلو الحياة من المعنى والهدف « أبيقور » الذى قاده تطرفه الى أن يتصور أن الحياة مهتلة ، فيها من الخبل ما يستحيل معه أن يكون قد أبدعها عقل الهى ، ولذلك دعا الى اغتنام المتعة فقط وتجنب الألم ولكنه فى الوقت نفسه قال « أن الموت لهو الطبيب الرفيق الذى يشفىنا من أشد الأمراض فتكا وهو مرض الحياة . وركز أبيقور على ضرورة إزالة الخوف من الموت « لأنك لا تفتم ولا تنزعج لعدم وجودك قبل أن تولد » ولأن « حياتك رقصة فاتنة فى وضع النهار بين لحظتين خالدين من النوم اللذيد » . ويبدو فى هذا القول الأخير من التناقض ما لا يحتاج الى بيان ، إذ كيف يوصف العدم بأنه نوم لذيد ؟ ومن أين تأتى اللذة . لمن فقد الحياة ؟

ويرسم الإنسان لدى هذا الفيلسوف وكأنه منجذب بين قطبين متعارضين أحدهما يقرب من الموت ، والآخر يقرب من الحياة ، « متاعب الحياة توفيق بيننا وبين الموت ومباهج الصداقة توفيق بيننا وبين الحياة » .

ومن اعترى المذاهب تشاؤما فى رسم صورة هذه الحياة البوذية ولكن هناك من اراد الدفاع عنها بأنها لم تقع فى تناقض المتكلمين والدينيين . هذا التناقض فى زعم أمثال هؤلاء - يتمثل فى انجمع بين الاعتقاد فى اله رحيم يفيض حبا ورحمة ، وبين ما نشاهد فى العالم من ألوان الآلام والأحزان وصنوف التعاسة والشقاء . ويصف هؤلاء موقف البوذية بأنه الدقة العقلية .

ولنا أن نقول : اين تلك الدقة العقلية ، وهى تدمو الى انكار ونبد كل جوانب الحياة الحالية . اننا لا ندرى كيف نوفق بين فكرة البوذية فى عدم الاغترار بالمظهر والأخذ به وموقفها من الآلام فى مظهرها دون تفريق بين دوافعها وأهدافها . لقد أخذت فعلا بمظاهر الآلام والاسقام ، فلم تحاول أن تسبر غور هذه الظواهر ؟ وكيف فاتها أن الحياة الحالية ذات طبيعة خاصة ، تحتّم الصراع بين الأضداد والنقائص ؟

ولو كانت الحياة الحالية وجها واحدا ، ونمطا واحدا مع كل فرد وكل مجموعة ، لما كانت هناك أية فرصة لاختبار معادن الناس ، أو استخراج طاقاتهم وخصائصهم الجوهرية الكامنة ، ولاضحت الحياة سكونا دائما بل موتا محققا .

ان الاختراعات الحديثة مثلا - الى جانب ما تسهم به فى تذليل صعاب الحياة وجعلها أكثر أراحة - تعتبر فى الواقع تعبيرا حيا عن ايجابية الإنسان وصراعه مع نقائص الحياة ، ان هذه الابتكارات فى دنيا الفكر أو التطبيق هى الامارة الواضحة على حيوية الإنسان وفاعليته .

ان المحن والألام ، مع مرارة مذاقها - إذا احسن استقبالها - تشخذ وتصلق النفس الانسانية ، وقد تستثير مقومات الصمود حتى تزول هذه المحن وتلك الآلام وعندئذ تسترد الانسانية ابتسامتها واشراقها بصورة أروع ، بعد أن تكون قد ذاقت الفرق الهائل بين محنها ومسراتها .

ان انتقاء صور المحن والآلام وحدها من الحياة ، وجعلها العنصر السائد الوحيد فيها ، ليس من الدقة العقلية فى شيء . ان بالحياة الفرح والترح ، والبؤس والنعمة ، والصحة والمرض ، والضحك والبكاء ، والورد والشوك ، والحرب والسلام ، والفنى والفقر ، والبلاد والموت ، والاعیاد والمآتم ، وما الى ذلك من المتقابلات التى لا يحصرها عد . والمهم أن نعلم ان الحياة على هذا النحو تقدم للانسان أنواعا جديدة متواصلة من التجربة ، مما يتطلبه موقف المسئولية الهادف .

ولا يغرب عن البال ان الحياة - فى صورتها الراهنة - معرض غنى بالتجارب الحسية والعقلية والجمالية والأخلاقية والدينية . ففيها جمال الحب والصدقة ، وقداسة الصلاة وعذب المناجاة لله ، وفيها روعة الوفاء ، وسحر الانقام والألحان وفيها المنبع الثرى لكل ما يشيع البهجة ، ومن زهر وطير وماء وقبة زرقاء ، وأغفال كل هذه الجوانب ليس من الدقة أو الأمانة أو النزاهة العقلية .

وإذا تصفحنا القرآن الكريم ، وجدناه يفيض بالآيات الملفتة الى جمال الطبيعة فى صورتها المنظورة ، وصورتها المعقولة .

وهناك كذلك الآيات الداعية الى التمتع في غير سرف ولا مخيلة، وبشرط أداء حقها ، وصيانتها بذلك . مع تبصير الانسان في كل مناسبة بأن رضى الله - عز وجل - الزيد ، قاله - جل جلاله - وهاب وما كان عطاؤه محظورا « وهو الذى أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا آكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابهه كلوا من ثمره اذا أثمر واتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المرففين (١) » .
« ومن آياته ان يرسل لكم الرياح مبشرات ، وليدققكم من رحمته ولتجرى الفلك بأمره ولتبتغوا من فضله واعلمكم تشكرون » .

« أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج . تبصرة وذكرى لكل عبد منيب (٢) » . ويوجه القرآن الى استشعار الجمال النفسى والروحى فى الحياة الزوجية السعيدة « ومن آياته ان خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون (٣) » .

والأمثلة تطول جدا اذا حاولنا احصاءها أو الإشارة اليها ، ولكن الخلاصة الهامة والعامة التى يمكن أن نستوعبها من الروح القرآنية ازاء هذا العالم ، وهذه الحياة : أنها مرحلة حقيقية ضرورية ، وجدت

(١) الانعام / ١٤٤

(٢) سورة ق / ٨٦ وجزء كبير من هذه السورة فى غاية الاهمية فى هذا السياق ، لانه يعرض الجانب الاخر من الحياة .
(٣) الروم / ٢١ ، قارن ١٦ - ٢٠ ، ٢٢ - ٢٧

لهدف ، بل أن الموت والخيانة والشر والخير محك الابتلاء والاختبار. وأظهر الكامن من الصفات والخصائص ولذا كان دور الانسان فى هذه المرحلة أن يسمح لطاقاته بالافصاح عن نفسها فى حدود المعطيات الممنوحة ، وأن يطول شخصيته ويثريها - قدر المستطاع - من التجارب ، على ألا يكون الانسان رهن للقيد أو حبس الانخداع بالمظهر فيظنه دائما الى الأبد .

وهذه النظرة - كما قلنا - تسمح بالإيجابية الواعية ، لا الإيجابية الساذجة التى تقصر اهتمامها وغايتها على المظهر المحدود والموقوت على أنه أبدى ودائم على اعتبار ألا شئ وراءه .

ان قصر فترة الحياة الدنيا بالنسبة لكل فرد يعتبر فى نظر الاسلام مدعاة لاغتنام كل ثانية ، وكل ساعة فيما يطور الانسان حسيا ومعنويا ، وذلك لان الحياة المستقبلية (أى الحياة الآخرة) يصنعها كل انسان بنفسه الآن .

أما البوذية فترى هذه الحياة مشروعا شريرا ، يجب التخلص منه ، ولذا سنرى مدى التناقض التى تقع فيه ، حين تدعو الى فضيلة الصداقة والمحبة مثلاً ، اذ تجعل ذلك متوقفا على محبة الانسان لنفسه ، حتى يمكن التسليم بانتقال المحبة الى الغير ومقتضى التعاليم البوذية التخلص من هذه النفس وخصائصها ، فماذا يحب الانسان ؟ يجب إطلاقا عاما ؟ من المحب ومن المحبوب ؟

بل ان مقتضى محبتى لغيرى أن أخلصه من بدنه أو من نفسه ، فهل أقتله ليربح وليستريح ؟ لقد حاول شراح البوذية مؤخرا تعديل بعض هذه التعاليم بتنصيب

غرض سماوى ، أو علوى تصل اليه النفس ، ومع ذلك لم تسلم من التناقض . اذ ان البشر جميعا فى نظرها ليسوا ذوات مستقلة ، لها خصائص جوهرية ، بل مجموعة من الخواطر والمشاعر والدم واللحم ، يجرفها التيار العام ضمن ما يجرف من ظواهر .

وانا لنجد من المناسب فى ختام تعليقتنا على نظرة البوذية الى العالم والى الخلاف البادى بينها وبين الديانات السماوية ، أن نقتبس المثال الذى ضربه الدكتور ماكى للمستويات المختلفة لرؤية هذا العالم .

لقد شبه هذا الاستاذ العالم بنور كهربى لعلامة تجارية أو اعلان خاص (مثل تلك الاعلانات التى نراها على واجهة المحال التجارية ودور السينما وما إليها) هذه العلامة التجارية أو الاعلان الكهربى التجارى ، ينظر اليه فى مستوى معين على أنه مجرد تنظيم وضعى لعدد من « اللمبات » الكهربائية ، أو عدد من الخطوط الكهربائية (النيون) لا أكثر ولا أقل .

ولكن نفس الاعلان يبدو — على المستوى الآخر — شيئا مختلفا تماما اذ يظهر عبارة ذات معنى مفهوم . ولكنك لا تدرك ذلك الا اذا كنت تعرف القراءة ، فانقراءة هنا هى الضوء الذى يمكنك من فهم هذا الاعلان أو العلامة .

ان هذا المثل يصلح تماما لشرح فائدة الايمان ، وتمثيله بالضوء الذى يوضع خلف الظهور ليكشف عن الاشياء أمامك — ان ضوء الايمان بالوحي السماوى ، هو الذى يزيل أمية البصر الانسانى ، فيقرا الوجود — العالم — فى يسر وسهولة ، وفى رضا ، واقتناع . فليست

المسألة مسألة الزاوية التى ينظر منها الى الشئ ، بل المسألة تتعلق بالمثال أو النموذج أو الموقف الذى يرتضيه الانسان . ومما لا شك فيه أن النموذج أو المثال يستتبع سلوكا وفكرا ، وتقيدا واقعيا واضحا . فاذا كانت البوذية ترى العالم شرا ، فإن الأديان تراه صنعة الله ، ولابد أن يكتنف الخير .

وإذا كانت الأديان السماوية تتفق فى اعتبار فضل الله واحسانه أساسا هاما وعاملا فعلا فى الظفر بالنعيم أو السعادة أو علو المقام فى الآخرة ، إلا أنه فى كثير من المناسبات لا يقلل من قيمة ايجابية الفرد ، وضرورة الدور الذى يؤديه فى هذه الحياة ويكفى فى هذا المقام ذلك الشعار القرآنى « وقلّ اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » .

كما تتفق كذلك فى رفض القول بأن أنواع الكفاح ، والوان المقاساة والتألم التى يخوضها الانسان فى هذه الحياة تنتهى بفقدان الانسان نفسه ، واهدارها فى أعماق شئ لا نهائى ، خال من كل الملامح الايجابية الميرة كالترفانا » .

ان الاسلام يعترف بوقوع الآلام والاحزان ، وهو يعزوها أحيانا الى رعونة الانسان ونظرتة السطحية ، بل يعزوها الى طبيعته التى لم تهذب ، ولم تنضبط بعمق النظرة فى رؤية الأشياء من الله قال تعالى « أن الانسان خلق هلوعا . اذا مسه الشر جزوعا . واذا مسه الخير منوعا . الا المصلين ... » وهو يرسم كذلك الموقف الصحيح أو المثالى للانسان ازاء ما يناله من أشياء هذه الحياة ، اما عطاء واما منعا وهذا الموقف

يحقق ائزان الشخصية وعدم تعرضها للهزات العنيفة ، سواء كانت هزات سرور أو هزات حزن . وعلم النفس خير شاهد على هذه الحقائق يقول جل شأنه « لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم » .

وموقف التحمل والتعالى على المصائب والكوارث يجلبه القرآن بطرق كثيرة ، أما بالتلميح الى ما فى بعض المصائب من اوجه الخير الخفية التى لا يدركها المعنى بالأمر ، وأما بالتصريح بعدم دقة أو صحة الحكم الانسانى الذى يكره الشيء وهو خير ، وقد يجب الشيء وهو شر ، وأما بالوعد بالتعويض وجزيل الثوبة ، وأما بالتصريح بالحكمة التربوية التى تكمن فى مثل هذا اللون من الحوادث ، ولا بعدم القارئ تلمس امثلة كثيرة لذلك فى القرآن الكريم (١) .

وفى ضوء ما سبق يبدو التحليل الذى يقدمه بعض الباحثين الأوروبيين لمواقف كل من الاديان الثلاثة - البوذية والمسيحية والاسلام - ازاء الآلام والأحزان غير دقيق بالمرّة فهذا الباحث يرى ان (البوذية) ترجع الآلام والأحزان الى الموقف الخاطيء الذى يقفه الانسان من العالم . أما الاسلام فانه يعتبر الآلام والأحزان غير مفهومة او معللة ويقف عند هذا الحد . وأما المسيحية فتقبلها وتقرها بعمل خلاق .

والواقع ان هذا سوء فهم للروح الاسلامية - فبصرف النظر عن الحجج الكلامية العديدة التى تضمنها علم الكلام الاسلامى بشأن تعليل أفعال الله ، وفكرة الخير

(١) من قوله تعالى « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وانتم لا تعلمون »

والشر والصلاح والأصلح والحسن والقبح ، وما الى ذلك كله - فليس هناك مطلق لمزيد من التشجيع الذى بينه الاسلام لقهر الآلام والتغلب على الصعاب والأحزان .

بل ان القرآن تضمن فكرة امكان اخبار أصحاب البلاء قبل نزوله حتى يستعدوا له ويتحملوه ويقهروه ، وبذلك يتجاوزون ناره وقد انصهرت نفوسهم ، وتبلورت صفاتهم وبرزت فضائلهم وكملت تربيتهم تدبر هذه الآية « ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون . أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون » .

ان هذه الآية تحمل كل مؤهلات التجدد والانطباق والنفع فى كل جيل وفى كل زمان . على ان الاسلام لا يعترض على فكرة البوذية فى الحدود التى تحصر بعض الآلام والأحزان الى الموقف غير الصحيح الذى يقفه الانسان ، ولكنه يعترض اعتراضا حاسما على اعتبار مجرد الوجود فى هذا العالم مدعاة للأحزان والآلام ، كما يعترض على اعتباره مجرد خدمة ووهم جسده الخيال .

ان الانلام ينادى طلاب المستقبل ان يعملوا الآن تحت كل الظروف التى قد تحيط بهم ، فمهما قست الظروف فالله من ورائها محيط . ويظهر الاسلام لكل منصف شعار كل نبي « ... يا قوم اعملوا على مكانتكم انى عامل » .

ويجب التنبيه الى ان الاسلام لا يقصر الجزاء على

الحياة الأخرى بل يجعل قدرا منه هنا فى هذه الحياة .
 « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى ، وهو مؤمن فلنحيينه
 حياة طيبة ، ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا
 يعملون (١) » .

اما فيما يتصل بالنعيم او الجنة فان الاسلام يجمع
 لها من الصور العديدة ما يجعلها موازية تماما لكافة
 المستويات البشرية وطوابعها المختلفة . ولعل أهم نقطة
 فى هذا الصدد هى « فكرة استمرار التقدم فى الجنة
 ذاتها ، واطراد الترقى (٢) » .

هذه الفكرة الدقيقة والخطيرة معا ، لم يتضمنها أى
 كتاب دينى مقدس .

ان القول الشائع فى الأديان - حتى بين بعض علماء
 المسلمين - أن الآخرة تمثل عالما تاليا لهذا العالم ، وفيها
 يحصد الانسان ما زرع فى هذه الحياة وحسب ، فينال
 جزاءه وتتقرر مرتبته ، وينتهى الأمر عند هذا الحد .
 ولكن القرآن الكريم يشير فى كثير من المناسبات الى أن
 المتقين والمؤمنين الصالحين يواصلون سلم ترقيتهم -
 سواء كان ذلك فى صور حسية ، أو صور روحية . فمن
 الأول قوله تعالى « لكن الذين اتقوا ربهم لهم غرف من
 فوقها غرف (٣) » . ومن الثانى دعوة المؤمنين فى
 الآخرة قائلين « ربنا اتم لنا نورنا » (٤) .

ولقد نبه بعض صوفية القرن الثالث الهجرى فى

(١) النحل / ٩٧

(٢) أشار الى هذه الفكرة مولانا محمد على « بلاهور » فى مقدمته المترجمة
 الانجليزية للقرآن الكريم .

(٣) الزمر / ٢٠

(٤) الحديد / ٨

الاسلام الى حاجة الناس الى العلم حتى فى الآخرة .
ويشرح هذا العالم ذلك فى اسلوب طريف حيث يقول :
لا يستغنى الناس عن العلماء فى هذا المقام ، قال : ان
اهل الجنة حين يستوفون اغراضهم ويحققون آمالهم ،
يقفون عند نقطة معينة لا يدرون بعدها ماذا وكيف
يطلبون ، ومن ثم يتجهون الى العلماء بالله يسألونهم
الرأى فيرشدهم العلماء الى ما هو اسمى وأجل ،
ويعلمونهم ادب الطلب من الله ، ونوع المطلوب الذى
تستدعيه حالاتهم المتروكة على الدوام . ولعل ما يشهد
لذلك « فكرة المزيد » التى يتحدث عنها القرآن بالنسبة
لاهل الجنة (لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد) ان فكرة
التقدم المستمر للمؤمن فى الجنة تعتبر حتمية اذا دققنا
فى حقيقة النظرة الاسلامية ، فالمفروض ان أروع وأجلى
ما ينتظره المؤمن ، لا يقتصر على المتع المحدودة المصورة
بصورة حسية ، بدليل قوله تعالى « ورضوان من الله
أكبر » ان قمة ما ينتظره عظيمو الهمم ، النظر الى وجهه
الكريم والتمتع برضوانه المباشر . ولما كان - الله -
لا نهاية لجلاله وكماله وجماله ، كان من المتوقع ان ينكشف
للمؤمن آفاق وأفاق من جلال وكمال الالهية ، دون
استطاعة الاثيان عليها جميعا . وهذه نتيجة منطقية لفكرة
الالهية فى الاسلام ، التى تدل فى النهاية على أن كل
انسان يدرك من قدسها ما تسمح به موهبته ، وما يوجد
به فضل الله .

ولقد ألح القرآن - من اجل تقدير فكرة الجزاء
لتحسين السلوك - على تأكيد البعث نظراً لما واجهه من
انكار الطبيعيين من العرب الذين رأوا أن الحياة « ان
هى الا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر »

والذين راوا ان احياء الأموات امر مستحيل أو مستبعد
ونعتبر الآيات ٧٨ - ٨٥ من صورة يس أروع ما يمكن
ان يتضمنه كتاب بشأن الاقناع بفكرة البعث (١) وقدره
الله في إيجاز معجز للغاية . ولا عجب ان يعلق الكندي
- الفيلسوف العربي الاول - على هذه الآيات بقوله « فأي
بشر يقدر بفلسفة للبشر أن يجمع في قول بقدر حروف
هذه الآيات ما جمع الله - جل وتعالى - الى رسوله
صلى الله عليه وسلم فيها ، من ايضاح أن العظام
تحى بعد أن تصير رميما ؟ وأن قدرته تخلق مثل
السموات والأرض ؟ وأن الشيء يكون من نقيضه ؟
كلت عن ذلك الالسن المنطقية المتحائلة ، وقصرت عن
مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية .

(١) الواقع أن القرآن الكريم سلك مسالك شتى في تأكيد هذه الفكرة ،
ومن أهمها توجيه النظر الى وقوع تجارب فعلية لها ، كما يرد ذلك في
قصة سيدنا ابراهيم عليه السلام ، فهو لبي عظيم يسأل ربه « كيف يحيى
الموتى » ويأمر الله لاجراء تجربة للتحقق بنفسه من صدق كلمة الله
« انظر : البقرة / ٢٦٠ » . ولا تقتصر التجربة على الفرد أو مجموعة صغيرة
من الافراد كما في القصة السابقة بل تشتمل أيضا على القرى أو البلاد
(انظر : البقرة / ٢٥٩) ومنها نرى تحقيق الفكرتين معا : ما يتعلق بالفرد ،
وما يتعلق بالجماعة ولما كانت هذه الحوادث عرضة للتكذيب من الوجهة
التاريخية ، وجه القرآن الانظار الى حقيقة يدركها كل جيل في كل مكان ،
وهي تلك التي تتعلق بتحول الأرض من الموت والجذب والتعري ، الى الحياة
والإنبات والتزوين .

فريق التشاؤم

إذا كان أبيقور قد اطلق شرارة التشاؤم ، فان اصرح نزعاً للتشاؤم تبدو في صورة مذهب منظم يوجد لدى ا . شوبنهاور الفيلسوف الالماني الشهير حيث يقول : ان العالم شيء لم يكن ينبغي مطلقاً أن يوجد . ويقول : الحقيقة أن من واجبنا ألا تطرب ونفرح ، بل أن ننعي وننوح ونحزن على وجود العالم الذي يفضل عدمه بكثير على وجوده .

ويبدو تطاوله الفكري حقاً حين يذكر أن من السخف أن توصف الحياة بأنها موهبة كما وصفها بذلك فلاسفة كثيرون وخلق لا يفكرون « أن من الواضح أن كل انسان كان سيقض بالطبع قبول مثل هذه المنحة اذا قدر له أن يدوقها « كمينة من قبل » !!!

ويصرخ شوبنهاور انه بالنسبة لهؤلاء الذين يؤكدون لنا أن الحياة درس يرد عليهم قاتلاً انه لاجل هذا السبب عينه كان يتمنى أن يترك في السكينة وسلام العدم كما يزعم حيث لا حاجة الى درس أو أي شيء آخر .

والادلة التي يسوقها شوبنهاور لتبرير تشاؤمه ، وقد فقتة بالحياة ، منها ما هو ميتافيزيقي خالص ، ومنها ما يبنى علي مذهب الفيلسفي الخاص . ومن أبرز النقاط

التي يركز عليها شوبنهاور انتباهه - ويريد بذلك جلب انتباه الآخرين نقطة « خداع السعادة » أو ما يسميه الناس بالسعادة ، يقول شوبنهاور « كل شيء في الحياة يوضح ان السعادة الأرضية مصيرها اما الى الفساد ، واما الى أن تكون مجرد وهم وخداع » ان الناس ازاءها اما ان يفشلوا في تحصيلها واما ان يصلوا الى ما كافحوا من اجله حتى اذا حصلوا فعلا ، خاب ظنهم وأملهم ، ومع ذلك يكرر الانسان نفس التجربة في معاودة الكفاح بمجرد أن تلوح له غاية أخرى .

ان السعادة في نظر شوبنهاور تكمن دائما في المستقبل أو في الماضي . اما الحال - أو الآن - فيشبهه شوبنهاور بسحابة قائمة سوداء تزججها الرياح فيبسطو ما قبلها وما بعدها مشرقا مضياء صافيا ، بينما تظل السحابة ملقبة قاتماتها وظلالها على الأشياء . ولاجل ذلك « لم يكن الحال كافيا ، اما المستقبل فهو غير متيقن ، والماضي لا يمكن استعادته » . ظلام في ظلام في ظلام !!!

واذا كان من الصحيح على قول شوبنهاور انه لا توجد سعادة حقيقية ولا يوجد سعداء حقيقيون ، فلماذا إذن يحسد الناس بعضهم بعضا ؟ ألا يدل ذلك على ان الحاسدين يرون المحمودين السعداء سعداء حقا ، وذلك اعتراف موضوعي بإمكان تحقيق السعادة ؟

ويمثل شوبنهاور ظاهرة الحسد بأنها نابعة من الشعور بالتعاسة مما يجعل الناس لا يحتملون رؤية انسان يظن أنه سعيد حقا - مع ان هذا الانسان نفسه ليس سعيدا بكل تأكيد . والعجيب حقا في فكر شوبنهاور أنه يرى ان السعادة - حتى حين تكون أمرا واقعا بالنسبة لندرة من الناس - تعتبر مع ذلك حقيقة سلبية ، فنحن مثلا

لا نضمن ولا نقدر اطلاقاً عناصر السعادة من الضخمة والشباب والحرية ، حتى نفقد هذه الأشياء . حتى المتعة والرضا في نظر هذا الفيلسوف ليست الا اختفاء التطلع والحساجة أو اختفاء الألم ، حيث ان الشقاء والتطلع والألم حقائق ايجابية (١) .

ويزعم بعض الباحثين ان هناك من الدلائل ما يقوى موقف المتشائمين واذا فحصنا هذه الدلائل التي يستند اليها هؤلاء أمكننا اختصارها في ملاحظات قليلة تتمثل في ما يلي :

١ - قد لا يوجد من يظفر بسعادة حقيقية دائمة - وان وجد ، فعدد نادر للغاية بالقياس الى البشرية .

٢ - متع الحياة - اذا وجدت واتيحت - متع عابرة سريعة الانقضاء .

٣ - هناك من الحوادث والكوارث ما يحطم الخطط والأمال مهما سمت (٢) .

وقد يضيف هؤلاء الى هذه الملاحظات ظاهرة الموت التي خيم خيالها على عقول عدد من الفلاسفة فملأتهم رعباً وهلعاً من أمثال تولستوى ودارو . والاول قد صور الحياة تصويراً قاتماً وأبداها خالية من كل معنى ومن كل هدف ، وأدى به تطرفه التشاؤمي القاتل الى درجة انه

(١) الواقع ان شوبنهاور لم يثبت على القول بسلبية السعادة والمتعة ، بل انه مؤخراً خلع عليها من الايجابية ماخلعه على الألم والشقاء ، وان كان قد بقي على الحاجة بعلم دوامها أو قيمتها .

(٢) يتبع هذا السبيل في تصور الفناء التام للحياة وابلوتها الى الدمار الشامل بنظرة شاملة متأثرة بالعلوم الطبيعية والرياضية بـتراند رسل . ومن الواضح انه اذا كان كل شيء سينتهي الى التراب أو العدم كما يحكى رسل - فسيبان انن أن نحيا أو نموت .

يشجع الانتحار ويصف المتحررين بانهم شجعان أحسنوا
التخلص من مآزق الحياة .

نقد الموقف المتشائم ونقصه :

ان فشل المتشائم في رؤية هدف او معنى للحياة يرجع الى منطلق خاطيء جعله يخلط تماما بين الجانب الميتافيزيقي من جهة ، والجانب التجريبي من جهة اخرى : ان تصور الحياة خلوا من الهدف والمعنى مبني على زعم متهافت يفترض فيه وجود الكون بالصدفة العشواء . وهذا ما لا يقول به عقل سليم يحترم قواعد المنطق الدقيقة ، لان عقليتنا تعودت ان تعزو كل مسبب الى سبب يسبقه ويؤثر فيه . ومهما دار العقل يمتد او يسر ، علوا او دنوا فلا بد ان يسلم بمبدع وموجد لهذا الكون . وليطلق على هذا المبدع الموجد ما يحلو له من الفاظ او اوصاف ، وبمجرد التسليم بموجد او مبدع يتبع التسليم بوجود غاية ومعنى للشيء المبدع او الموجد .

ان فشل الفرد في ان يرى معنى لحياته ، لا يستلزم منطقيا الا يكون هناك معنى للحياة في جملتها او لوجود الكون بأسره . وذلك لان ما يسرى على الجزء وهو في هذا المثال قليل جدا - قد لا يسرى على الكل ، كما ان عدم الاكتشاف لا يدل على عدم الوجود ، فان كثيرا من الحقائق والظواهر كانت موجودة بالفعل ولم نعلم بوجودها الا بعد اكتشافها ، ولم يكن جهلنا بهذه الحقائق - ولن يكون - دليلا قاطعا على عدمها .

فالواقع ان الدين والعقل يؤيدان تحقق المعنى

المتأقزىقى للحياة ، ويعزز ذلك ايضا أمثلة واقعية
سجلها التاريخ .

فالاديان السماوية الكبرى - وعلى رأسها الاسلام -
تعتبر هذه الحياة مرحلة حقيقية ضرورية وجدت لهدف،
بل أن الاسلام يوضح في جلاء أن الموت والحياة والخير
والشر ، محك الاختبار (١) ، وإظهار الكامن من الصفات
والخصائص البشرية . وصنع الحياة المستقبلية فى خضم
هذه الحياة الحاضرة . ولذا كان على الانسان ألا يكون
رهن القيد أو حبيس الانخداع بهذه المرحلة المحدودة
فيظنها دائمة على ما هى عليه الى الأبد .

ان قصر فترة هذه الحياة الدنيا بالنسبة للفرد يعتبر
فى نظر الاسلام مدعاة لاغتنام كل ثانية وكل دقيقة فيما
يطور الانسان حسيا ومعنويا ، وذلك لأن الحياة المستقبلية
- كما سبق - يضعها كل انسان الآن صحيح أننا لا ندرك
من المعنى الغائى للخلق بالنسبة للانسان إلا ما أخبرتنا
به الكتب السماوية ، ولكن لدينا من التفكير ما يشهد
لسلامة هذا المعنى فى صورته العامة وان كنا نعجز فعلا
عن تتبع التفصيلات فى ظواهر هذا الكون .

ان تصور الحياة « كسفينة فى البحر تدفعها كل
موجة وتسوقها كل ريح ، وهى مقعدة دون ميناء أو مرفأ
أو أسطراب أو ريان » قول حيران قد عمى عن لطيف
التدبير والاحكام المشاهد فى الكون بصورة عامة مطردة ،
خولت العلم أن يتقدم فعلا وأن يكتشف القوانين .
أما من حيث الأمثلة الواقعية التى سجلها التاريخ ،

(١) قال تعالى : « الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عبدا »
من سورة الملك وكذلك قوله تعالى « ونبلوكم بالشر والخير فتنة والينا
ترجعون » انظر كتابنا (فى الدين القارن) ٢٧٢ وما بعدها .

فهنالك أناس عديدون عاشوا حياتهم عامرة بالمعنى ، غنية بالهدف ، وهم هؤلاء الذين كرسوا جهودهم ، وجندوا أنفسهم لتحقيق قيمة كبرى أو رسالة عظمى ، وعلى رأس هؤلاء جميعا الأنبياء والمرسلون وزعماء الإصلاح الذين لن تمحى آثارهم من ذكرى التاريخ وحافظه البشرية .

على أنه من الناحية الفردية ، ليس من الضروري أن تكون هناك رسالة كبرى أو هدف عام أمام كل إنسان حتى نصف حياته بأنها ذات معنى ، بل يكفي أن نلمح في حياته بعض الارتباطات والعلاقات التي لا تصل إلى غاية من السطحية ، أو التفاهة بحيث تمتنع وصفها بالامتلاء بالمعنى والهدف . ومن البديهي أن مقياس العمق والسطحية في هذه العلاقات أو الارتباطات أمر نسبي ، فليعتبر إذن على درجات .

ومن سخافة التفكير وعقمه حقا اعتراض الفلاسفة على الدينيين القائلين بوجود معنى كوني للحياة كتطبيق لمشروع الهى ، بقولهم : « حتى أو سلمنا بأن هناك معنى كونيا للحياة فإنه لا يلزم أن تكون حياتي — كجزء من المشروع الإلهي — ذات معنى لأن ذلك مشروط أولا بعلمي بالخطأ الإلهية ، ورضاي عن هذه الخطأ ومعرفة مكاني بالضبط منها » !!! تأمل هذا الاستعلاء الكاذب .

ويتساوى مع هذا السخف قول شوبنهاور السابق القاضي برفضه الحياة لو عرضت عليه أو ذاقها من قبل . ويضم إلى هذا السخف التناقض الفاضح في الموقف المتشائم ، إذ تدم الحياة وتلعب فرصتها ، وتخطي تماما من المعاني والأهداف ، وتصور بأنها عبث ، ومباءة للحم — زن والألم وإن الموت خير من الحياة ، في الوقت الذي يقال

فيه ان الموت شيء مرعب رهيب لأنه يفصلنا عن تحقيق ما نعتز به من مثل أو قيم أو تجارب ، ومن ثم يستتبط المتشائمون انه ليس هناك ما يستحق أن يصنع في الحياة نفسها . فهم يتناقضون في الحكم على الموت بأنه رهيب مرعب لأنه ينهى شيئا هو الحياة وفي نفس الوقت يفضلون الموت على الحياة . فاذا كان الموت شرا لانه ينهى شيئا لا نود ان ننتهي ، لزم أن يكون هذا الشيء الذي لا نود له الا الانتهاء شيئا طيبا وهو الحينسة فلم كل هذه النقمة عليها اذن ؟

اننا لا ننكر امتلاء الحياة بصور الاسى والالم والتعاسة والشقاء كما لا ننكر عبور المتع وعدم ثباتها بالنسبة لنا — نحن البشر — لكننا لا ننكر ايضا ان هناك صورا للفرح والسعادة واللذة والخير ، حقيقة ان الحياة تضم من الأضداد ما لا يكاد يقيده حصر فهناك الاشراق والظلام والصحة والمرض والجمال والقبح والخير والشر والورد والشوك والالم والجرح والسلامة وما الى ذلك مما يفوق العد . وتركيز النظرة على جانب واحد في الحياة قصور فكري ومجافاة للدقة الموضوعية بصرف النظر عن المفكر نفسه ، بمعنى أنه اذا أخطأني مفتاح السعادة فليس معنى ذلك فلسفيا خلو الحياة من السعادة كما أن موضوع السعادة أو مصدرها يختلف باختلاف الافراد . لذا وجب على الفيلسوف ان يستقصى ألوانها وموضوعاتها ويحاول أن يربط بينها أو يستنبط منها لبا وجوها مشتركا يسمو بقيمتها الى أعلى مستوياتها .

اننا نرفض موقف شوبنهاور ونظراءه ، ونصفه بأنه موقف انسان موقور يمتلىء كراهية واحتقارا للانسان . وموقف شخصية عاجزة عن بث الحب والصداقة

أو تقبلها ، انه رأى من البشرية جانبا مظلما فحسب ،
فجعلته تعاسته الشخصية يبالغ فى تعاسة الآخرين
صحيح ان كثيرا مما نتطلع اليه قد يكون مخيبا للآمال ،
لكن ذلك ليس قانونا عاما يصح ان تبني عليه قاعدة
الحياة ، ومن ثم يحكم عليها بهذا الحكم القاسى المثبط
للهم .

وليس هناك اى مبرر منطقى لجعل الالم والشقاء
ايجابيين وجعل السعادة والمتعة سلبيين .

ان اى مذهب يتصور هذه الحياة مشروعا شريرا
يعجز تمام العجز عن تقديم اى مبرر لانتهاج الفضيلة او
للدعوة للمحبة والصداقة .

ان انتقاء صور المحن والآلام وحدها من الحياة وجعلها
العنصر السائد الوحيد فيها تجن على الحقيقة ، وخيانة
للأمانة . ففى الحياة متقابلات المحنا الى بعضها فيما
سبق .

والحياة على هذا النحو تقدم للانسان أنواعا جديدة
متواصلة من الخبرة والتجربة مما يتطلبه موقف المسؤولية
الهادف .

ولا يغرب عن الباب ان الحياة - فى صورتها الراهنة
- معرض غنى بالتجارب الحسية والعقلية والجمالية
والأخلاقية والدينية : ففيها جمال الصداقة والحب ،
وقداسة الصلاة وعذوبة المناجاة لله ، وفيها روعة الوفاء ،
وسحر الانتقام والألحان ، وفيها المنبع الثرى لكل ما يشيع
البهجة فى النفوس المستقبلية من زهر وطير وماء وقبة
زرقاء . واغفال هذه الجوانب ظلم عظيم .

والقرآن يفيض بالآيات الملفتة الى جمال الطبيعة فى

صورتها المنظورة وصورتها المعقولة (١) . وينبه القرآن الى استشعار ، الجمال النفسى والروحى فى الحياة الزوجية السعيدة . « ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم أزواجا لتسكنوا اليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة . ان فى ذلك آيات لقوم يتفكرون » وتأمل طويلا فى هذا الاتجاه الايجابى فى بناء الحياة فى نزعة واثقة متفائلة ، فلعلك تدرك حكمة الحياة فى جملتها .

والخلاصة اننا نختار هذا الاتجاه الهادف الذى يقضى بأن الحياة جديرة بأن تعاش بقدر ما فيها من تجارب كافية ذات قيمة فى نفسها . ان الناس فى علاقاتهم مع الطبيعة قد تمتعوا حسيا ، وعقليا وعاطفيا .

لقد كان الجمال والفن موضوع تجاربهم . وبعضهم ولا شك قد وجد معنى لحياته - على المستوى الفردى - فى صورة « العلم للعلم ، أو المعرفة للمعرفة » حتى فى جانب المحن والآلام تفصح الكفايات والطبقات الانسانية عن نفسها ، وتعب عن صمودها ، وتسترد الانسانية انتسامتها وثقتها بصورة أروع بعد أن تكون ذاقت الفرق الهائل بين محنها ومسراتها .

ان التجارب الأخلاقية والصداقة والحب ، والتجارب الدينية كعبادة الله ومناجاته تعتبر جزءا يساهم - بلا شك - فى جعل الحياة جديرة بأن تعاش ولا تخلو الحياة كذلك من تجارب أخرى . سواء أكانت حسية أو عقلية أو جمالية تثرى معنى الحياة وتعمقه والواقع أنه اذا عجز المرء عن ادراك معنى واحد كلى للحياة فانه لا يعجز

(١) انظر الآيات القرآنية الآتية على الترتيب : سورة الانعام ١٤٤ ، سورة ن الأيات ٦ - ٨ وجزء كبير من هذه السورة فى غاية الأهمية فى هذا السياق ، سورة الروم آيات ١٦ ، ٢٠ ، ٢٧ الخ .

مطلقا عن ادراك معنى او مفهوم خاص وبذلك تكثر المعانى عند هؤلاء الذين يدركون أهمية الحياة بالنسبة لهم ، فتزداد ثروتنا الفكرية وثقتنا بأنفسنا .

وإذا كان هناك من يرى ان القول بأن المعنى والهدف فى حياة الانسان هو أن يعبد الله أو يسبحه ، قول شعري لا فلسفى ، فان الرد الحاسم على ذلك هو أن ذلك المعنى والهدف بعينه أناس حقيقيون عاشوا أو يعيشون فى هذا العالم فيجب ألا تتخطاهم النظرة الفلسفية إذا أريد للفلسفة ألا تتجاهل الواقع .

ونرى أن ادراك المعنى أو المعانى التى توجد فى الحياة الانسانية أمر هام للفسياء ، إذ يتوقف على ادراك هذا المعنى أو هذه المعانى تكييف موقف الانسان وأداء دوره الفعال فى هذه الحياة .

ان من العسير حقا فى هذا العصر متابعة التطور السريع فى شتى ميادين العلوم ولن تتاح للبشرية صورة موحدة مركبة للوجود المحيط بها الا عن طريق العقل الفلسفى ، الذى يسلط نظره الشاملة المستوعبة لأرجاء الحياة ، محققا بذلك للبشرية ما تصبو اليه ، ومصاحبا فى الوقت نفسه سير دفع الحياة ، مواكباً تيارها الهادر ، وبذلك تظهر لنا الصلة الوثيقة بين الفلسفة والحياة .

ويصيب برجسون كبد الحقيقة حين « يريد أن يجعل من الفلسفة منهجا لا مذهبا » حيث يقبل الفيلسوف على الواقع ويحيا فيه ويتصل به ، وهذا هو بالضبط ما عناه عندما نادى باخراج الفلسفة من المدرسة الى الحياة والواقع . وجدير بنا هنا أن نورد بعض أقوال الفيلسوف فى معنى الحياة وغايتها ، تلك الأقوال التى تحمل طاقة

هائلة من الثقة والامل والبهجة الايجابية التى يجب ان تتحلّى بها الفلسفة . يقول برجسون فى كتابه « التطور الخالق : ان الفلاسفة الذين فكروا فى معنى الحياة او فى مصير الانسان . لم يلاحظوا ملاحظة كافية ان الطبيعة اخذت على عاتقها ان تطلعنا على ذلك المعنى بنفسها ، فهى تنبئنا بعلامة دقيقة اننا قد أدركنا غايتنا » . وهذه العلامة هى البهجة . وانا اقول : بهجة ، ولا اقول لذة . فاللذة ليست الا حيلة تخيلتها الطبيعة لكى تحصل من الكائن الحى على الاحتفاظ بالحياة ، وهى لا تعين الاتجاه الذى تنطلق فيه الحياة ، لكن البهجة تعلن دائما ان الحياة قد نجحت ، وانها احرزت نصرا ... واذا نحن قدرنا هذه الدلالة حق قدرها ، واذا تتبعنا هذه المجموعة الجديدة من الظواهر ، وجدنا انه حيثما وجد السرور وجد الخلق ، وكلما كان الخلق أكثر اتساعا ، كان السرور أكثر عمقا ، فالام التى تنظر الى وليدها تبتهج لانها تشعر انها خلقتة ماديا ومعنويا .

ولننظر الى ضروب البهجة النادرة ، كبهجة الفنان الذى حقق فكرته ، وبهجة العالم الذى اكتشف أو اخترع ... واذا كان انتصار الحياة فى كل مجال هو الابتكار وجب علينا اذن أن نقول ان الحياة الانسانية انما وجدت من أجل الابتكار الذى يختلف عن ابتكار الفنان والعالم ، فى أنه يستطيع الاستمرار فى كل لحظة لدى جميع الناس ، وهو ان يخلق المرء نفسه بنفسه وينسى شخصيته بمجهود يخلق الكثير من القليل وشيئا من لا شيء . ويزيد - دون انقطاع - فى الثروة التى يحتوى عليها العالم وتلك لعمرى ايجابية هادفة ينبغى أن يتصف بها دور الانسان فى الحياة .

الإنسان والقدر

تطالع أيها القارئ الكريم فى هذا الفصل بعض جهود الأسلاف حول المشكلة التى شغلت وما تزال تشغل الناس منذ خلقوا على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية والفكرية .

أن هذه المشكلة تعيش فى تعبيراتنا اليومية ولهجتنا الشعبية ، فنسمع مثلاً قول بعضنا لبعض : المكتوب على الجبين لازم تراه العين .

أو : المكتوب ما منه هروب .

أو : ساعة القضاء يعنى البصر .

فهل القدر قوة غشوم لا تفرق بين صالح وطالح وهل هى قوة تثير الرعب والفرع والدمار شأنها شأن الكوارث الطبيعية التى قيل أنها تعبر عن اخافة الطبيعة للبشر ؟

هل يقف الإنسان نداً لله فيقول له هذا لى وهذا لك ؟ وهل ما له فى الحقيقة تابع منه ، وهو مالك له على وجه اليقين ؟

أنا سنرى رأى بعض الأسلاف والقارئ مدعو للمشاركة والإسهام فى تأمل هذه القضية .

يقول بعض السلف للإنسان :

« ايها الانسان يا مسكين • كان الله ولم تكن ، ويكون هو ولا تكون انت ، فلما كنت اليوم ، قلت انا وانا • كن فيما انت الان ، كما لم تكن فاته اليوم كما كان » •

لقد لاحظ بعض الدارسين من الاوربيين الخلاف الجوهرى بين موقف الصوفية وموقف علماء الكلام ازاء مشكلة القدر فيقول « آدم متز » مثلاً ان الصوفية لم يتبنوا حججاً منطقية فى عرض مذهبهم فى القدر ، ولكنهم قصروا انفسهم على الجوانب الدينية العقلية ، ولذا نجسوا من الوقوع فى شبك التناقضات العقلية والوصول الى رأى متطرف لا توسط فيه » .

لكن هذا القول لا يجعلنا نعتقد دون تحفظ ان المتصوفة جميعاً لم يلجأوا فى مسألة القدر الى الأدلة الكلامية ، فان مثل هذا الاعتقاد يكون مباحين للحقيقة فى الواقع ، وذلك لاننا نعلم ان كثيراً من الصوفية مهروا فى مسائل علم الكلام ، وكانت لمعظمهم دراية به قبل دخولهم الطريق ، كما انه لم يخل الأمر من مقابلتهم لكثير من طوائف علم الكلام ، ولا بد ان يدور النقاش فى مثل هذه اللقاءات كما سنرى ذلك بعد قليل .

ولعل أغرب مثال لبعض الأدلة التى يتبناها بعضهم فى

دفاعه عن آرائه ، ما سجله الرواة من أن أحد تلاميذه جاءه ذات يوم وقال له : ان هناك من يقول ان كل شيء سابق التقدير من الاله ، وهناك من يقول : حقا ان كل شيء مقدر الا المعاصي » .

ويبدو ان البعض فى هذه القصة يوافق على الراى الاول كما يبدو من قوله لتلميذه : « المعاصى شيء ، وكل شيء محدد وكل محدد مقدر ، فالمعاصى هى الأخرى مقدره ومحددة » . وهناك مثال آخر لبعض حجج بعضهم الكلامية فى نقاشه مع أحد أعضاء فرقة « القدرية » وقبل ان نستعرض المثال يجدر أن نشر إشارة هابرة الى أن تصوير هذا الاستاذ لبعض آراء هذه الفرقة يؤيد فرض « نيلينو » المستشرق الايطالى الكبير بأن المصطلح « قدرية » كان يطلق على هؤلاء الذين شغلوا أنفسهم دوماً بمشكلة القدر ، من غير أن يكون هناك بالضرورة تحديد معين للمذهب الذى يشبثونه آراء القدر .

اننا نرى بعضهم يصف القدرى فى بعض المواضع بأنه « ذلك الذى يعتقد تمام حرية الانسان واستقلاله ومسئوليته » ، ويعلق بعضهم فى سخرية على امثال هؤلاء حيث يقول : « القدرية هم الذين يقولون لا قدرة » اى ينكرون فاعلية وشمول القدرة الالهية : وفى موضع آخر يصف القدرية بأنهم الذين يدافعون عن القدرة المطلقة الالهية . عبارتهم « نحن لا نملك شيئاً ولا ينسب إلينا شيء ، وانما نحن كالإباب » .

وقد يفهم من القصة التى ورد فيها نقاش البعض مع القدرى أن حديث العلماء قد كثر حول مسألة القدر وأن آراءهم كانت دائمة بدرجة أغضبت هذا القدرى الذى

جاءه وصاح فى وجهه « لقد ملأتم جانبى دجلة بلبلة وحيرة : ولكن أحدهم يرد عليه ساخرا « يا صديقى - حين أطعنا الله ، أكنا مستغنين عنه ؟ » فقال الرجل : لا ، فقال « وحين عصيناه ، أكنا غاليين له ؟ فقال الرجل : لا . عند ذلك ختم العالم حديثه بقوله « أنتم الذين ضللتهم وتحيرتم ، والتبرى منكم واقع » .

سلطان الله والاستطاعة البشرية :

هناك رأى خاص فى « الاستطاعة الانسانية » ملخصه ان هذه الاستطاعة توجد قبل الفعل ومعه وبعده . ولقد كان هذا الرأى مثار دهشة كثير من العلماء والباحثين الذين لاحظوا بحق أن اختلاف علماء الكلام حول الاستطاعة انحصر فيما يبدو حول كون الاستطاعة قبل الفعل أو معه ، ولم يدر بخلد أحد أن يذكر الاستطاعة بعد الفعل . لكن البعض يصر على مراحل الاستطاعة الثلاث وأولها المرحلة التى تسبق الفعل وهى تتمثل فى المـعـسـرفـة الأصلية التى يرى بعضهم أنها أساس اثبات شواهد الربوبية ، ولعله يشير بذلك الى فكرة أخذ الميثاق الإلهى على الخلائق . ويسمى بعضهم هذه المرحلة أحيانا مرحلة الباطن ، أو الصفة الباطنية ، وهى فى نظرهم تتفق مع لفظ « الجبلة والطبع » أما الاستطاعة التى تصاحب الفعل فهى إرادة الله ، والتى تتلو الفعل هى « ادراك الشكر فيما نجى والتوبة مما قدر » .

ومما يجدر ذكره أن من علماء الكلام - وبخاصة الزيدية والمعتزلة - من يرى أن الاستطاعة تسبق الفعل ، وينظر الزيدية الى الاستطاعة من حيث علاقتها بالأمر الإلهى ،

بينما يفهم المعتزلة من الاستطاعة قدرة الإنسان على الفعل وعلى ضده ، ولا تقتضى فعلا بالضرورة ، وبعضهم عرف الاستطاعة بأنها « سلامة الجوارح » وهذا الرأي الأخير رفضه الصوفية وذهبوا الى أن الاستطاعة قد تكون قوة ترد للأعضاء السليمة بلا خلاف .

ويحدثنا الكلاباذي أن الصوفية يرون ان استطاعة الإنسان وقدرته انما تخلق وتوجد لحظة الفعل تماما لا قبله ولا بعده . ويقول الكلاباذي : « ان الصوفية مجمعون على » ان كل نفس ينشقونه ، وكل لمحسة يطفونها وكل حركة ياتونها ، انما هي باستطاعة يخلقها الله فيهم وقت أداء الفعل لا قبل ولا بعد » .

ويجب التنبيه الى أن البعض يتفق مع الصوفية في التفرقة بين الاستطاعة وبين القوة أو الملكة ، ولكن هناك صوفيا ينفرد رايه بثلاث نقاط جوهرية هامة . وهذا الصوفى هو سهل بن عبد الله التستري !

وأول هذه النقاط : طبيعة الاستطاعة ، فهي لديه تكاد تكون عقلية أو عرفانية . النقطة الثانية تأكيد لوجود استطاعة قبل الفعل وبعده . اما النقطة الأخيرة فهي تتمثل في تسويته بين الاستطاعة التي تصحب الفعل وبين ارادة الله سبحانه وتعالى .

ولا شك انه يحق لنا أن نصف الاستطاعة قبل الفعل وبعده بأنها استطاعة انسانية ، وعقلية بالرغم من أصلها الالهي ، الذي منه نشأت وبرزت الى الوجود . ولكن الاستطاعة التي تصاحب الفعل تعتبر الهية خالصة ، ولذا يبدو من الصعب حقا تصورها على أنها استطاعة انسانية، أنها أشبه ما تكون - بالفرصة الحتمية - المتاحة - ومن

البديهي ان التوحيد بين هذه الاستطاعة المصاحبة وبين الإرادة الالهية يشير الى ان الفعل لا يمكن ان يقع ما لم يتطابق مع الإرادة الالهية ، وان كل فعل وقع انما أرادته الله جل شأنه . وهنا تكمن التفرقة بين الإرادة الالهية والأمر الالهى . فالأول تكوينى والآخر تكليفى .

والواقع ان التسترى يميز بين نوعين من الإرادة الالهية : إرادة العصمة أى إرادة حماية الانسان مما يؤذيه روحيا ، كالعصية مثلا . وإرادة الترك أو التخلي ولذا يعلق التسترى على قصة ابليس قائلا « لقد أراد الله منه ما علم ، ولم يرد منه ما أمره به » .

ومن الواضح ان التسترى لم يدافع عن فكرة الاستطاعة الا ليبرر بها مسئولية الانسان ، وخصوصا تلك الاستطاعة التى تسبق الفعل أو تتبعه . فالانسان قبل الفعل من حيث استطاعته العقلية التى تمكنه من ادراك واجبه نحو ربه ، وهو كذلك مسئول بعد تمام الفعل من حيث القدرة على الشكر اذا كان العمل من أعمال الطاعة ، أو التوبة والاستغفار اذا لم يكن كذلك . وهذا يعنى ان الفعل نفسه لا قيمة له فى حد ذاته ، بل ان القيمة الحقيقية تنصب على النية والدافع الذى يسوق الى الفعل ، وهما - فيما يرى البعض - فى نطاق الاستطاعة الانسانية . ومما يرشح هذا الحديث النبوى المعروف « انما الأعمال بالنيات » .

ويقول البعض فى هذا الصدد « .. وحول الله وقوته فعله ، وفعله بعلمه ، وعلمه من صفات ذاته ، وحول العبد وقوته دعواه الساعة والى الساعة . والساعة لا يملكها الا الله تعالى » . ويصف سهل المؤمنين بالغييب بأنهم تبرعوا من الحول والقوة فيما أمروا به ، ونهوا عنه

اعتقادا وقولا وفعلًا . وهم يقولون : لا حول لنا عن معصيتك الا بعصمتك ، ولا قوة لنا على طاعتك الا بمعونتك ، اشفاقا منه عليهم ، ونظرا لهم من أن يدعوا الحول والقوة والاستطاعة كما ادعاها من سبقت له الشقاوة ، فلما عاينوا العذاب تبرعوا حين عاينوا العذاب .

ويقول مرة أخرى ان المتقين « هم الذين تبرعوا من دعوى الحول والقوة دون الله تعالى ، ورجعوا الى اللجأ والافتقار الى حول الله وقوته في جميع أحوالهم .

وينتهي رأى سهل في هذا الصدد الى ما يسميه بعض الباحثين الأوروبيين المحدثين بحق « الشعور بالخلقية » هذا الشعور الذي تتلاشى فيه كل قوة وحول ودعوى امام الواحد المتعال ، الذي في حضرته نتظامن الرعوس ، وتمنو الوجوه ، بل قد تمحي الأشياء . وليس الاختيار الانساني نفسه مستثنى في هذا المقام . لكن هؤلاء الدارسين - رغم ذلك - يحذروننا من أن نخلط هذا الرأي في شمول الحول والقوة الالهية والسلطان الرباني لكل شيء بالرأى القائل بالجبرية المطلقة لأفعال الانسان .

واذا كنا لا ننكر حقيقة وجود الاستطاعة والقدرة الانسانية - فان هناك من ينكر فاعلية هذه الاستطاعة وهذه القدرة وحدهما - في تقدم الانسان الروحي - وهو الأمر الذي يعتبر أهم غرض للانسان - ينكر فاعليتهما دون نشدان عون الله وتوفيقه ، وهذا في حد ذاته هو البيئة الصحيحة التي تخلع على العقل قيمة حقيقية ، إذ يكون بذلك ترجمة صادقة لاخلاص العبودية له سبحانه . أما هؤلاء الذين اعتمدوا على استطاعتهم وقدرهم وحدها

لفرض اشباع ميولهم الخاصة ورغباتهم الدائمة ، فقد تحقق فيهم ما يسمى « بارادة الترك » وهو ان يتخلى الله عنهم ويتركهم لانفسهم ياتون ما يشاءون ، دون توفيق أو سداد ، فتحقق عليهم الكلمة ويتخبطون فى دروب الحياة ، يتعثرون فى خطاهم ويبوءون بالخسران .

ويلج التستري على هذه النقطة الأخيرة ، وهى ان الاعتماد على استطاعة الانسان وحده دون الاستعانة بالله يقود الى معاداة الله وانتهاك قوانينه ، ويؤدى فى النهاية الى العقاب . ويقول : ان كل الذين دخلوا جهنم انما دخلوا بالاستطاعة التى أعطوا ، أما هؤلاء الذين دخلوا الجنة فانما دخلوها بفضل الله وعفوه وعونه ، هذا العون الذى يأتى لهؤلاء الذين يسألون الله ان يخلصهم من شر استطاعتهم . وأن يسدد خطاهم فى حياتهم .

الانسان والابتلاء : ومعنى ذلك أن سهلا لا يعترف بحقيقة الاستطاعة وفاعليتها فقط، بل يرى كذلك انها محك البلاء والابتلاء للانسان حين منح وجدانه أو وعيه الشخصى بذاته . ويستعمل سهل مصطلحا فلسفيا يذكرنا بمصطلح أرسطو فى وصف الابتداء المعلن من استقلال الشخصية البشرية وتفرداها ، فالخلاق فى نظره قد وجهوا بالابتلاء فتحركت نفوسهم نحو التدبير لصالحها ، ولو انهم ظلوا ساكنين - أى مستسلمين الى علم الله وقدرته فيهم لوصلوا الى مرادهم منه سبحانه .

ونعتقد ان مصطلح « الحركة » الذى يتبناه سهل هنا يصرف فى استعماله الى المجال النفسى ، أكثر مما يتجه الى المجال الكونى الظاهرى كحركة الأفلاك وما اليها وهو ما يقصد الصوفية بنقر خاطر أو ما يسميه سهل فى موضع آخر بالمسبب الاول .

وهنا نبدو دقة سهل فى تحليلاته النفسية ، اذ يبين لنا ان المراحل التى تسبق ظهور الفعل الانساني تبدأ بالخاطر وهو يأتى من الله ، أى انه يهبط على عقل الانسان أو قلبه دون اختيار ، ولا يملك الانسان له دفعا ، ولذا يرى سهل ان الانسان ليس مطالبا بالتخلص من خواطره وهواجسه ، فهى تغزو قلبه وعقله دون حيله ولكنه مطالب بالا يترك هذه الخنواطر تتطور وتثبت وتستفحل حتى تصير هما او عزا .

ونعتقد ان التستوى يرى ان الخاطر نفسه نقطة بدء تشبه الشباك التى قد تصيد الدر ، وقد تجمع الضر ، ويبدو انه يوحد بين المفهوم النفسى للحركة وبين مايسميه الصوفية بالهاجس . ويقول ايضا فى نفس المعنى « حركوا بالبلاء ، فتحركوا بالتسدير » ولو سكنوا لا تصلوا » كما يذكر فى مقام آخر « التحريك من الله عز وجل ، فانظر فى تحريكك ترجع الى الله سبحانه أو الى غيره » .

ويذكر سهل فى موضع آخر ان الخواطر والهواجس من الله سبحانه بدءا ، وقد تؤدي الى هلاك الانسان ، أو الى سعادته بناء على بعد العبد أو قربه من الله جل جلاله . ويضيف الى ذلك قوله : أول مقامات القلوب الخواطر ، والخواطر تكون من الله عز وجل ، أما أن لسوقك فى جهنم ، أو تنزلك فى الجنة ، ببعذك من الله ، وبقربك من الله .

حقيقة الابتلاء :

وفى ضوء ما سبق يمكننا فهم قول سهل « ان الاعمال

منسوبة الى عبده (الله سبحانه وتعالى) ، ولكن الابتداء منه والنهاية له سبحانه . او قوله : ان الأصل (فى الافعال) هذا الخاطر الأول الذى يطرا على عقل الانسان او قلبه ، ولكن تمام العمل انما يقع بإرادة الله سبحانه . ويوضح سهل أن الله جل جلاله قد خلق الخلق وفطرهم على معرفته وابتلاهم بنفسه وقهرهم بقدرته وأمضى فيهم حكمه وهو فى علاه قائم عليهم . وفضلا عن ذلك فانه يرى ان أوامر الله ونواهيه ان هى الا ابتلاء حقيقى ، وامتحان خطير للانسان ، وذلك يرجع الى حقيقة ان تركيب الانسان فى حد ذاته يتضمن هذا العنصر السيئ المنحرف ، وتلك الطبيعة المتمردة ، وهى المسماة بالنفس الامارة بالسوء . ومن طبيعة تلك النفس ان يكون موقفها سلبيا ازاء الطاعة ، فلا تتحرك ولا تنشط الاداء هذه الطاعة ، على حين انها ايجابية ونشيطة ازاء النواهى والمحدورات ، وباختصار تتلكأ تلك النفس فى الخير ، وتندفع فى الشر ، وذلك ديدنها .

ان معضلة الانسان فى نظر سهل تتمثل فى الزامه بالتحرك عند سكون هذه النفس الخبيثة ، والسكون والهدوء اذا تحركت ، ما دام الأمر على هذا النحو أى ما دامت تلك سيرة هذا الطبع المنحط . ومن هنا تنشأ معاناة الصراع والمقاومة بين هذه النفس وبين الانسان . وتجد فى تجارب الزهاد الكثير من هذه الأمثلة التى يعجليها عن نفسه وعن مراوغتها ودهاءها . ومنهم من يخبرنا فى أحد أقواله بأنه يعاقبها بين آونة وأخرى حتى يسلس قيادها ويتهدب سلوكها .

وقد كان بعضهم فى عقابه لنفسه قاسيا غاية القسوة ناقما عليها ابلغ النقمة لتثيبتها الانسان عن المكارم ،

وتنشطها له فى المآثم . غير انه لا ينبغي لنا ان نفهم من هذا ان الشر والانحراف اصل ثابت فى الانسان ، او انه الخاصة المميزة له ، فالواقع انه يرى صلاحية الانسان لسلوك اى من السيلين ، غاية ما فى الامر ان الانسان فى وجوه الخير تتقاعس نفسه ، وتلكأ فى تنفيذ هذا الجانب ، ما لم تكن هناك أهداف انانية . وهذا موضع المقاومة .

وقد كان التسترى مهتما للغاية بدقة موقف الانسان وصعوبة ظروفه ، وهو ينظر اليه فى استفاق وبخاصة عندما يعلن ان الحياة كلها والكون بأسره انما هو مسرح كبير يتلى فيه الانسان ، ويكتوى بناره لتخليص عنصره كما يخلص الأبريز من العوالق الأخرى الغريبة . وكان التسترى يستحضر تصوير البسطامى لجهاده نفسه ، وموقفه منها وتشبيهه ذلك الموقف بموقف الحداد الذى يقلب قطعة الحديد فى النار ثم يطرقها ويجلوها ليخلصها مما علق بها من ادران - هذا التصوير بارع للغاية فى شرح جهاد الصوفى مع نفسه . ويشير التسترى الى مصائد البلاء ، ومواطن الابتلاء فيرجعها الى عشرة اشياء أو خمسة أزواج متضادة وهى « الفنى والفقر ، والصحة والمرض ، والعز والدل ، والعلم والجهل ، والحياة والموت . وبالاختصار ان كل الحالات التى تقع فى هذا العالم ان هى الا وسائل ابتلاء ، كما ان الأحوال فى العالم الآخر وسائل الثواب أو العقاب .

ولا مرأ فى أن سهلا بتأكيده فكرة الابتلاء الالهى للخلق انما يؤكد ضرورة لجوء العبد الى الله واسلامه كل شئونه له ، والاعتماد الكامل عليه ، والا يخدع فى قوته

أو استطاعته التي قد تقود إلى الهلاك . ويذكر التسترى
أن الصديقين لم يخافوا شيئاً قدر خوفهم من أن يكلمهم
الله إلى عقولهم أو علمهم ومعرفتهم واستطاعتهم
وتدبيرهم دون أن يكون هناك توفيق من الله عز وجل .

حقيقة التوكل والاعتماد :

وهذا الاعتماد الواعي على الله واللجوء الصادق إليه
ليس مجرد خضوع أو استسلام أعمى نتيجة للكسل
والفتور النفسى واتباع أسير السبيل ، ولكنه الثقة الكاملة
الهادفة فى الله - جل شأنه القادر العطوف أرحم
الراحمين ، وهنا نرى العنصر الروحى الدافئ البناء
المستقى من فكرة القدر فى المجال الصوفى ، ويتضح
ذلك بصورة أجلى فيما يلى :

لا مرأى فى أن التسترى فى هذا الموضوع يستعمل
بعض المصطلحات الكلامية كما يطبق بعض جوانب منهج
المتكلمين لكن الدافع إلى ذلك ليس حب الفضول الذى
نجد له لدى بعض الكلاميين ، بل الدافع إلى ذلك كسب
القلوب إلى جانب الحياة الروحية مع سلامة العقيدة .
أن هناك ما دفع التسترى دفعا إلى أن يشارك فى هذا
النمط من الجدل بغية تخليص بعض النفوس من الحيرة ،
واسلامها إلى الموقف الروحى السليم ، الذى يجب أن
يقفه كل تقى من ربه عز وجل .

أهمية تصحيح فكرة القدر :

أن التسترى يتصور حقيقة أن تحديد الموقف
الصحيح من الله سبحانه إنما يتوقف على التصور والفهم
الصحيح للقدر ، لأن أى خلل فى هذا الفهم يؤثر تأثيراً

بألقا على سلوك الانسان تجاد ربه . رندا ألق سهل على
 اظهار ، ان الموقف المقبول من الانسان يحدده ادراك
 نقطتين اساسيتين للقدر وهما : وحدانية الله ، وشمول
 سلطانه . وهو يرى ان الناس لو أدركوا ذلك جيدا لما
 كان هناك نزاع أبدا حول مسألة القدر . بل يجب أن
 يتوقف هذا النزاع . ان ملاحظة هاتين النقطتين
 وادراكهما ادراكا جيدا ، تدفع الانسان الى أن يختبر
 ويفتش ويراقب نفسه في كل لحظة من حركاته وسكناته
 ليتأكد انه انما يقف الموقف الصحيح من ربه سبحانه
 وتعالى ، ولذا يزن أعماله على الكتاب والسنة .
 ويمكننا ان ندرك بجلاء من كلام التستري في القدر
 ان فشل الانسان في حياته امر ممكن الوقوع ، كما انه
 قابل للعلاج . لكن التستري يرى بالاضافة الى ذلك ان
 تنسب اسباب النجاح والنصر الى الله سبحانه ، وأن
 تنسب اسباب الفشل والقصور والافعال الى النفس
 الانسانية ، تأدبا مع الله . فحميد الأفعال يعزى الى
 فضل الله وتوفيقه ، وذميمة يعزى الى فساد الانسان
 وانحرافه . وسقوط طبعه ، فنسبة الأعمال الجيدة الى
 فضل الله تحمل الانسان على الشكر والامتنان لله
 سبحانه ، وذلك في ذاته عمل جيد يدفع الى التقدم
 الروحي الذي لا يتوقف ، كما ان نسبة الأعمال الذميمة
 الى النفس الانسانية تحمل على التأسف والندم ومحاولة
 الاقلاع عن هذه الأعمال . فالتصور الذي يهدف اليه
 التستري : ان يجعل رايه في القدر حافزا على تصحيح
 السلوك وتتميم الأخلاق ، واظهار الادب ، فالفضل لله
 سبحانه فيما وفق من حميد الأعمال ، وعلى الانسان
 الذم فيما فسد من الأعمال . وراى التستري هنا
 يختلف اختلافا جوهريا مع راي ابن عربى الذى يرى ان

اعمد والدم انما يعان على الإنسان فيما يقدم من اعمال ، على انه لا يظن أن فى نسبة الاعمال المجيدة الى الله وفضله جحدا للمجهود الانسانى ومن ثم يثبط ذات الانسان ، لان هذه النسبة فى العادة تنبع من حب فياض لله وادراك عميق لخفى الطافه وعظيم نعمه ، واحساس مباشر بالله جل جلاله ، وفهم صحيح للمصدر الحقيقى الاصلى لكل هذه الطاقات التى منحها الانسان ، ومن البعيد فى مثل هذه الظروف ان تفتقر همة الانسان بهذا ، بل المعقول والمشاهد ان العزيمة تزداد فى بذل الكثير من الجهد ما دمنا نتصور ان عون الله معنا . وهو القوى المتين .

اما فى جانب الاعمال الدميعة او أوجه التقصير ونسبتها الى الانسان ، فان الانسان يحقق بذلك فرصة تطوير سلوكه وتحسين نشاطه ، ووضع المسئولية الكاملة فوق كاهله .

والذى حمل ابن عربى على فكرته هذه انما هو رايه فى تعيين الارادة الالهية بالعلم الالهى الذى يتبع طبائع الأشياء بما هى عليه ، ولذا بدا لديه من المستحيل ان تتعلق ارادة الله سبحانه بما يخالف طبائع الأشياء أو بما تعطىها تعييناتها الخاصة الذاتية .

ولا شك ان نسبة الاعمال المجيدة الى فضل الله يوجه الانسان حتما الى شكره عز وجل ، وهذا الشكر ذاته وسيلة للحصول على المزيد من فضل الله لقوله تعالى « لئن شكرتم لأزيدنكم » . وهذا بلا شك كسب روحى واخلاقى للانسان فى حالتى الكمال والتقصير ، لانه فى الحانة الأخيرة يلجأ الى المراجعة والاسف ثم الندم والاقلاع ، وما كان لذلك ان يتحقق لو ان الانسان

نسبه الى الله على سبيل الاعلان الماكر بشمول قدره
الله وارادته ، والتعلل بذلك والاحتجاج به وتبرير زلات
الانسان مما يوقع فى الامعان فى الانخداع والخسران .

والخلاصة ان هناك اتجاهين متقابلين فى التراث
الصوفى يوجدان جنباً الى جنب : احدهما يقرر قصر
الحمد او اللوم على الانسان ، والآخر قصر الحمد على
الله والذم على الانسان . والاتجاه الاول - كما سبقت
الاشارة - يقوم على فلسفة مؤداها ان مشيئة الله جل
جلاله يعينها علمه المبني على القوانين الثابتة لطبائع
الاشياء وفى ضوء ذلك لا معنى لان نقول « لو ان الله
اراد كذا وكذا لكان الامر على غير ما نرى الآن » لان
الارادة الالهية لا تتعلق الا بما تعطيه طبائع الاشياء ، وفى
ذلك حتمية علمية ظاهرة . ونرى ان ذلك ينبع من شبهة
عقلية بالغت فى ثبات الاعدان وقوانينها الطبيعية بحيث
جعلتها مصدر العلم الالهى ، ومن ثم اساسا لارادته . والقرآن
نصاً وروحاً يشهد بامكان وجود انماط كثيرة على غير
ما وجدت عليه لو ان الذات الالهية ارادت ذلك . تقول
بعض آيات القرآن « ولو شاء لهداكم اجمعين » « ولو
شاء ربك ما فعلوه » « ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة » .

وتظهر النزعة التفاؤلية الحقّة لدى سهل عندما يذكر
ان القصرين الذين غلبتهم شهواتهم أو قهرتهم أنفسهم
الامارة ، عليهم ان يعجلوا باللجوء الى الله ولا يياسوا
مطلقاً ، فلم ينبج من التقصير فى حق الله مخلوق ابداً
حتى الانبياء أنفسهم ، وان كان التقصير الذى قد ينسب
اليهم يتناسب مع علو مقسامهم . وقد لا يعد تقصيراً
بالنسبة للصالحين منا . وبالرغم من ذلك فهو تقصير على
أية حال . وهذا التقصير ناشئ من الضعف الذى قد

ينتاب انفس البشرية ولا يمكنها من الوفاء بما يقتضيه جلال الله سبحانه وتعالى .
فلو أخذ الله الملائكة المقربين والأنبياء المرسلين بمقتضى ما يجب له سبحانه لعذبهم - كما يقول سهل - غير ظالم . أن الهفوات فى نظر سهل لا تضر كثيرا ما دام المرء دائم اللجا الى الله ، محافظا على صلة القربى منه وذلك بالعودة اليه كل آن ، وائر كل كبوة حتى يقبل الله عثرات الانسان .

الخير والشر

يرى المحققون أن الخير والشر يوجدان بتأثير الله سبحانه ، إلا أن الخير ينسب الى الله مباشرة ، بينما الشر ينسب الى الانسان ، ويبدو أن البعض يقصر معنى الخير والشر على المعنى الدينى الذى يتقرر به مصير الانسان وتحديد مرتبته فى هذه الدنيا وفى الآخرة . فتحت نطاق الخير توجد الطاعة والايمان والجنة وما اليها ، وتحت طائفة الشر توجد المعصية والكفر والنار وما اليها . والخير من الله يبدو فى صورة الأمر وما يستتبعه من تحقيق النفع للانسان ، والشر يأتى فى صورة النهى ويتعلق الأمر دائما بالاثبات ، كما يتعلق الشر دائما بالنفس . ولا يعنى ذلك سلبية الشر وعدم وجوده ، كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين ، لكن البعض يريد أن يشير الى حقيقة دقيقة فى هذا الصدد ، وهى أن أظهار الخير والشر فى الحياة يتعلق بموقفين مختلفين للصفات الالهية الحسنى ، وكان هذين الموقفين يمثلان قطبى الكهرباء « القطب الموجب » والقطب السالب « وان شئت فقل الموقف الايجابى والموقف السلبى . ففى نطاق الخير تتجه الصفة الالهية اتجاها ايجابيا بالتأييد

والتوفيق والرعاية والاحاطة . وفى مجال الشر تخذل
الصفة الالهية فاعله وتتركه ونفسه دون تشجيع أو رعاية
أو حفظ ويطلق على الموقف الاول الذى يحيط الانسان
بالرعاية والكلاءة والحفظ والتأييد (الولاية) أو ولاية
العصمة على حين يطلق على الموقف الثانى (ولاية الترك)
أو الخذلان .

ولما كان الايمان فى اسمى مراتبه الغاية المثلى للصوفى
الذى يدرك حقيقة سمو الايمان وقربه من المشاهد
الربانية ، فان المؤمنين يتولاهم الله برعايته وحسانه
ومطفه وفضله واحسانه فلا يجرى على أيديهم الا الخير ،
وهم بدورهم يدركون فضل الله سبحانه فى تمكينهم من
تحصيل هذا الخير دون أن يظنوا لحظة واحدة أن
بمكانهم وحدهم الوصول اليه . اما الكفار والجاحدون
فتخطئهم هذه الولاية فلا تمتد اليهم بالنسبة لدينهم ،
وان كان يشملهم نوع آخر من الولاية هى ولاية الترك
« حيث يتركون لانفسهم وتتخلى عنهم الالهية فيما عدا
ما يقتضيه العدل الالهى من تهيئة أسباب العيش ومتع
الحياة لامثال هؤلاء » . يقول بعضهم « المؤمنون
خصوا بالولاية ، والكفار تبرأ منهم ، ولم يتول منهم أمر
الديانة بالايمان بالبعث » وتولى منهم أمر الدنيا بالانصاف
والتفضل والاحسان » . ويكاد يستلهم فى هذا الموقف
آية السكريمة « ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وان
الكافرين لا مولى لهم » .

وتجلى السمة الايجابية للموقف الالهى بحق فى غرس
الايمان فى قلوب المؤمنين وتزيينه لهم وتحبيبهم فيه
والمعنى هنا كما نراه قرأتى خالص كما يتضح من آيات
كثيرة ، كقوله تعالى أولئك كتب فى قلوبهم الايمان

وايدهم بروح منه » وقوله « ولكن الله حبيب اليكم
الايان وزينه فى قلوبكم » .

كما تتجلى السمة السلبية للموقف الالهى فى سحب
الرعاية والحمائية والعصمة لهؤلاء الجاحدين وعدم
الحيولة بينهم وبين الآثام والنقائص التى تعقب الشر
وتثمر السوء والفحشاء . وليس هناك فى كلتا الحالتين
أى نوع من الضغط أو الاكراه ، فالولاية الأولى ولاية
حبيبة رفيقة لطيفة حانية ، توفق وتهيئ السبيل
للخير دون اكراه والوية الثانية ترفع جنتها عن الكافر
والعاصي تاركة إياه لنفسه وأهدافه التى ترديه
لا محالة . ويتم ذلك أيضا دون ضغط أو اكراه . ويجمع
التستري هذه الحقيقة فى عبارته الموجزة الواحية أذ
يقول « ان الخلائق قد أمروا بالطاعة ولم يكرهوا عليها ،
وقد نهوا عن العصية ولكنهم لم يعصوا منها » وهذه
نقطة البلاء الحقيقية فى حياة الانسان .

ان الكفار قد حرموا من ولاية الله ومن عصمته لهم
من الذنوب الأخرى والآثار المتعددة ، على حين ان هناك
اناسا نعموا بولاية الله ولكنهم لم يعصوا من بعض
الذنوب ، تحقيقا لسنة الابتلاء . ان الله خلق لهم اللسان
ومنحهم الحركة وأعطاهم الملكة والقوة ثم تركهم حتى
عصوا ، ولو عصمهم وحفظهم ما كفروا ، ولذا يصح أذ
يقال : انهم بقوة الله أو بقدرته عصوه ، ولكن لا يقال أنها
عصوه بولايته أو رعايته .

فالمخالق سبحانه تركهم حتى كفروا ، فتبرا
أفعالهم » ، « وقد علم من هذا الخلق أنهم يعصونه
أهملم وخلصهم فلو أن الرب رعاهم ما عصوه . وهم
مستعدون لطلب العصمة .

فهناك اذن ولاية ورعاية وهناك ايضا عصمة وحراسة،
والأولى والثانية مرفوعة عن الكفار ، ولا ترفع الأولى عن
المؤمنين أما العصمة فانها قد ترفع عن بعض المؤمنين بل
عن بعض الانبياء في نظر سهل ، لتنفيذ قلم الله واظهار
قهره وسلطانه ، اذ قد يترك النبي لنفسه فترة لحكمة
يريدها ربه لتمضي مشيئته وينفذ قدره . ولا يتصل هذا
طبعاً بما كلف تبليغه ، كما لا يمكن أن تنال تلك الهفوات
اليسيرة من جلال النبوة وعصمتها .

ويرى البعض ان رأس البلاء في الانسان هو التدبير
الهم الشخصي وحديث النفس وظهور الانانية والتعبير
عن اللات والفلة عن الله ولو طرفة عين . عندئذ لا يأمن
لرء من الذنب . وانما يأمن ذلك اذا كانت دوافعه في
جميع هممه واعماله الهية خالصة ، بل ان بعضهم ليضيف
في ذلك ان العمل نفسه قد لا يكون ذا وزن او أهمية ،
انما الوزن الحقيقي والأهمية القصوى تمنح للهمة
النية والدافع . ولذلك يفهم بعضهم ذنب آدم على وجه
اص . فهو لا يرى الذنب متمثلاً في الأكل من الشجرة ،
نما فيه الاشارة الى ان آدم حاول التعبير عن انيته
لتنفيذ لرغبته وارادته ، صارفاً النظر عن ارادة الله
بره ، ومتغاضياً عن نهيه عن اقرار مثل هذا العمل ،
لما يعتبر ان الذنب الحقيقي يتمثل في « مساكنة الهمة
غير الله » وبهذه النية وهذه الهمة وهذا الاتجاه
بر آدم آثماً وناقضاً للميثاق . وهذا مما يلقي الضوء
فكرة سهل في الاستطاعة القائمة قبل وقوع الفعل ،
ث تتمثل في قواه العقلية ، وملكته الفكرية التي يدرك
بم ويشهد لربوبية خالقه سبحانه .

يمكن استعراض أحوال الانبياء بصدد هذه

الظاهرة : ظاهرة تخلف العصمة الالهية تحقيقا للارادة وتنفيذا للقدر ، فيذكر مثلا ان آدم لم يعصم لا من الهم ولا من الفعل ، على ان يوسف عليه السلام قد عصم من الفعل لكنه لم يعصم من الهم ، وقد عصم يحيى من الفعل ، ويذكر بعض العلماء ان هذا هو اساس القدر .

والواقع ان بعض العلماء يرى ان الشر والمعصية امر حتمى فى هذه الحياة ، ولو أراد الله هذا العالم خلوا من الشر ومن المعصية ما خلق ابليس وما مكن له فى الارض وما سلطه على بعض الخلق وهو القادر القاهر . وهناك من يصور الانسان فى حوار مع الله ازاء هذا الامر ، يقول الله تعالى : يا عبدى لا تذب ، يقول العبد : لابد لى . يقول الله : فاذا اذنبت فتب الى حتى اقبلك .. » .

وفى تعليق على العبارة الدينية « لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم » يصرح التستري بالانجاة من ذنب الابصمته ، ولا أداء للطاعة الا بتوقيفه وعونه .

ويمكننا ان نفهم من الحصرص على ابراز الجانبين : السلبي والايجابى ازاء الشر والخير على الترتيب تأكيد تقطين هامتين : عدل الله سبحانه ، ومسئولية الانسان وصعوبة موقفه ، فبالنسبة للشر والمعصية يترك الانسان لنفسه دون اكراه أو ضغط من الخارج ولذا فهو مسئول . ان عزوف الانسان عن نشدان عون الله أو اللجوء اليه يعتبر تعبيرا عن ارادة حرة بالنسبة للانسان ، وان كانت هذه الارادة الحرة خادعة تفهم الانسان خطأ تفردة واستقلاله واستغنائه وكفايته وحده وعدم حاجته الى الله ، وهذا فى الواقع امر غير حقيقى بالمرة ، لكن تخلى العناية الالهية عن مثل هذا الانسان يتيح له مثل هذا السقوط والتردى فى حماة الاثم والخطيئة . والتعبير عن الارادة

الحرية الخادعة لا يقود وحده الى الفلاح الروحى والسعادة
المرجوة والخير المنشود ، اذ لابد من عون الله وتوفيقه
حتى يتم للانسان ما اراد .

لكن ذلك لا يحجب عنا هذه الحقيقة وهي ان ارادة
الله سبحانه تتعلق بكل من الخير والشر تماما . اذ لا يقع
الا ما يريد . غير ان هنالك فرقا جوهريا بين الارادة
الالهية فى حقيقتها المتافيزيقية الغيبية وبين التشريع
الالهى المرتبط بالأمر والنهى ، وكأننا هنا نلمح الفرق الذى
اقامه الكلاميون بين الارادة والأمر الالهيين . على أنه يجب
أن يلاحظ أن وجود الشر - ومنه المعصية - لا يخلو
من حكمة هامة ، اذ لابد من أن تفصح كل
شخصية عن مقوماتها وصفاتها ونوازعها وتكشف عن
خلالها وسجاياها ، ليرى الانسان نفسه على حقيقتها
« لابد من اظهاره على أوصافه » . واطهار النفس على
حقيقتها ، ويحمل الانسان على اللجوء الى الله وطلب القوت
والتأييد والعصمة منه . وهكذا يعتبر الذنب تعبيرا ذاتيا
عن النفس ، وافصاحا عن بعض مكنوناتها حتى تتكشف
للانسان فيحذرهما ويلجأ الى بارئه . وهنالك يمكن
أن يستمد من بعض وجوه الشر وجه الخير ، وينتزع
الحكمة التى هى ضالة المؤمن حتى من الذنوب ؛ وربما
استمد من هذا ابن عطاء الله السكندرى فكرة احتمال
تفضيل المعصية التى تعقب ذلا وانكسارا ، على الطاعة
التي تعقب ذلا واستكبارا .

ولعل هذا هو ما قصده بعضهم من حديث المسارة
النفسية . وقد علق على الآية القرآنية « يعلم ما فى
انفسكم فاحذروه » فقال : ما فى غيبكم لم تفعلوه
ستفعلونه فاحذروه أى فاصرخوا اليه حتى يكون هو الذى

يتولى الامر ، وهو الذى يصلح الشأن ، وهو الذى يعصم ،
وهو الذى يوفق وهو الذى يختم بالخير .

لكن فكرة التسترى الخاصة بحتمية الاثم اذا انحسرت
عصمة الله عن المرء لا تعنى تبرير المعصية فى نظر
الانسان ، أو التقليل من مسئوليته . ان الفكرة تهدف
الى تأكيد ضرورة اللجوء الى الله ، وعدم كفاية الفرد
بذاته فى التخلص من الاثم والعدوان ، ان الانسان
لا يمكن ان يبرر عصيانه بالقدر أو بالقضاء لان عليه ان
يرى ذنبه فى ضسوء الامر والنهى اللذين هما مناط
الاهتمام والمراقبة ، ولا يمكن ان يكون القضاء تعلقة
للانسان ، لان القضاء كان مجهولا له ولم يعلم عنه
شيئا ، الا بعد ان اقترف الذنب .

وبتابع المكي (أبو طالب - صاحب قوت القلوب ،
سهلا التسترى ذاكرا أقواله الخاصة فى صورة
حوار متخيل بين العبد وبين الله جل شأنه .
وفى هذا الحوار تبرز حقيقة ترتبط بالسلوك الخاص
الذى يسلكه العبد مع الله ، وما يترتب على ذلك من
نتائج . فاذا قال العبد عن نفسه انه فعل الطيبات وقام
بأداء أوجه الخير ، يجيبه الله سبحانه بأنه هو ذو الفضل
الذى وفقه الى هذا ، أما اذا قال المرء انك يارب الذى
أوليتنى الفضل ووفقتنى الى هذا ، فان الله سبحانه
يجيبه بأنه هو الذى قام بأداء العمل وهو لذلك أهل
للثواب . وفى جانب الشر والسوء لا يصلح قول العبد
لله ان ذلك كان مقدرًا عليه ، لأن الله سبحانه سيجيبه
بأنه هو الذى اجترح هذا وارتكبه .

ان الرأى القساضى بمراعاة عدل الله
ومسئولية الانسان لا يغفل مراعاة النظام التشريعى

الخاص بالآمر والنهى . وهو يتفق تماما مع النظرة السنية كما عبر عنها ابن تيمية حيث يقول : ان من الخطأ ان ينظر الى مسألة القدر دون مراعاة الأمر والنهى .

وإذا كان انشر حكمة خاصة تتمثل فى ادراك المرء لقدره ، ومحاولته تكميل وتصحيح سلوكه وبذل جهود ايجابية فى التخلص من ربقة السوء ، تحقيقا لمبدأ الصراع الممثل لفعالية الحياة ، فان للخير ايضا حكمته واهدافه .

ومن ينظر الى اوجه الخير يرى ان اعلاها واسماها انما يتمثل فى اصطفاء الله للإنسان وفى تفضيله على غيره . ويمكن مناقشة فكرة المفاضلة بين الناس على أساس عقلى بغية اقناع المستمع بعُدالة الله سبحانه وبجدارة المفضل فى الوقت ذاته بناء على تقدير الله ، لا بناء على اهلية ذاتية مستقلة عن الله جل شأنه . وهذا التفضيل الذى ينعم به بعض الأفراد له غاية محددة وحكمة بالغة وهى ان يحس المفضل بالنعمة فيشكر ويتطلع من لم يؤت مثل هذه النعمة فيسأل الله ويعمل على ان ينال الفضل « اذا أعطى الله عبدا شيئا ومنع عن آخر شيئا فليس هذا ظلما ، لأنه لم يمنعه شيئا كان له عنده وفضله يعطيه من يشاء ... لقد تفضل الله تعالى على أبى بكر الصديق رضوان الله عليه ، وخصه بين هذه الأمة قبل ان يخلقه بما لم يتفضل به على أبى جهل ولم يخصه » .

وهنا يوصد الباب فى وجه الجدل تماما ، لأن من يروم التحدث فى القدر على أسس منطقية صرفة ، انما يقحم نفسه فى مجال ليس له ، وكأنه ينصب نفسه حكما بالنسبة لله عز وجل ، وهذا ما ليس

له ولا يمكن أن يكون له . اذ لا يعقل أن يقول الانسان
لله جل شأنه لم هذا ولم ذاك والله تعالى « لا يسأل عما
يفعل وهم يسألون » .

لذلك كان الموقف السليم الذى يجب ان يقفه الانسان
هو ان يؤمن بالقدر ايمانا مطلقا ، وفى نفس الوقت
لا يدع نفسه يتحرك فى سلك الجدل العقلى حول هذه
القضية . قضية القدر « ومن لم يؤمن بالقدر فلا ايمان
حقيقيا له » كما يقول التستري ، ومن خاض فيه جدلا
بعد الايمان به فقد خرج من السنة . ويروى التستري فى
هذا الصدد حديثا نبويا : « اذا ذكر القدر فامسكوا .
وهو يعد كثرة الخوض فى الجدل الدينى حول القضاء
والقدر ، اشارة من امارات النقص والعيب فى عقيدة المراء
وفى ايمانه . وهذا واعظ لكثير ممن اولعوا بالجدل
العظيم .

ويبدون هذا ضرورة التوبة المستمرة ضمانا
للخروج من الشر والاتصال الدائم بالخير ، لان
الوجود الانسانى وجود واحد ممتد من يوم الميثاق
ولا ينقطع الانسان ما بين نشأته ولقائه بربه عن المثل
والحضور بين يديه ، فان لم يستشعر قلبه ذلك خيف
عليه ان يتردى وان يسقط فى الشر ولا يستطيع ان
يخلص نفسه . ومن هناك نرى تبرير رأى سهل فى
فرضية التوبة فى كل حال وجود واحد ممتد، كما نرى دوام
المراقبة والمحاسبة للنفس والاجتهاد فى تخليتها وتخليتها ،
وهذا الاجتهاد الحقيقى يمثل فى نظر سهل عماد الحياة
الروحية الباطنة . انه لا يشبه الاجتهاد المعروف فى
التشريع الذى يزاوله القضاة أو المشرعون ، وليس شبيها
بالاجتهاد المعبر عن غفاء الانسان وحرية وقدرته الفعلية

على الاختيار والتصحيح ، كما انه لا يعنى الانطلاق غير المحدود فى الاستنباط والتقرير ، بل انه نوع خاص من الاجتهاد المبني على الفهم العميق بأن يد الله وعونه ينفحان من يريد اتباع الشريعة وآدابها بالتأييد والتوفيق والسداد .

ان هذا اللون من الاجتهاد لا يفقل كما سبق استشعار الحضور الالهى فى كل لحظة ، وتصحيح النفس الانسانية اذا نسيت أو أنسيت . وهنا نجد المرء يعيش فعلا فى حضرة الهية دائمة ، فلا غرو ان نجد الترابط الوثيق بين فكرة القدر ، وفكرة التوكل الذى يعتبر التطبيق العملى لبدا التوحيد .

ان هذا التوكل ليس مجرد اعتماد على موجود يوثق به ، بل يضم الى ذلك احساسا مباشرا بالحضور الالهى فى صورة اكيدة مطمئنة . وان هذه المباشرة من الوضوح والثبات لدرجة حملت التستري على ان يذكر عن التوكل انه سر ، كشف جزء يسير منه للأنبياء والمرسلين ومن هذا الجزء اليسير تلقى الصديقون بعض الآثار .

ولا شك اننا يمكننا ان نستقى من فكرة القدر غذاء روحيا يدفع الى الثقة المطلقة فى الله ، ورؤية تقصير الانسان وعدم كفاءته ، « فنحن المخلوقون وخالقنا معنا ، ونحن الجاهلون وعالمنا معنا ، ونحن الضعاف وقويتنا معنا ، ونحن العاجزون وقادرنا معنا » .

واستشعار الحضور الالهى هو المفتاح الوحيد الذى يفتح القلوب لتنبثق عن مكنون جواهرها وتفصح عن مقومات اصحابها . يقول التستري فى نص رائع تعليقا على الآية الكريمة فى سورة محمد « أفلا يتدبرون أم على

قلوب اقفالها » ان الله تعانى خلق القلوب ، واقفل عليها بأفقال ، وجعل مفاتيحها حقائق الايمان ، فلم يفتح بتلك المفاتيح على التحقيق الا قلوب اوليائه والمرسلين صلوات الله عليهم اجمعين والصدّيقين ، وسائر الناس يخرجون من الدنيا ولم تفتح اقفال قلوبهم ، والزهاد والعباد والعلماء خرجوا منها وقلوبهم مقفلة ، لانهم طلبوا مفاتيحها فى العقل فضلوا الطريق . ولو طلبوه من جهة التوفيق والفضل لادركوه . والمفتاح ان تعلم ان الله قائم عليك ، رقيب على جوارحك، وتعلم ان العمل لا يكمل الا بالاخلاص مع المراقبة .

وبالرغم من ذبوع فكرة اسقاط التدبير وتركه الا ان المكى يحذر من ان نفهم من ذلك ترك التصرف فيما وجه العبد فيه واييح له . ويتساءل المكى مستنكراً ويقول كيف ذلك التستري يقول « من طعن على الكسب فقد طعن على السنة » وانما يعنى بترك التدبير ترك الامانى ، وقوله لم كان كذا اذا وقع ، ولم لا يكون كذا او لو كان كذا فيما لم يقع لان ذلك اعتراض وجهل يسبق العلم وذهاب عن نفاذ القدرة وشهادة الحكمة وغفلة عن رؤية المشيئة وجريان الحكم بها . ويعنى ترك التدبير فيما بقى وما يأتى بعد . ويسجل المكى من اقوال التستري فى القدر قوله مخاطبا الانسان :

« يا مسكين . كان ولم تكن ، ويكون ولا تكون ، فلما كنت اليوم ، قلت انا . كن فيما انت الآن كما لم تكن ، فانه اليوم كما كان » .

تذكر هذه النقاط حول القدر

- ١ - أنت مسئول بقدر ما تتمتع به من حرية واختيار .
- ٢ - يرفع عنك من المسؤولية بمقدار ما يسلب منك من حرية .
- ٣ - ليس هناك أى نوع من التناقض أو الاستبعاد بين حريتك واستطاعتك ، وشمول قدرة الله .
- ٤ - لا يجوز فى العقل ولا فى الشرع الاحتجاج بالقدر لتبرير أفعالنا .
- ٥ - اننا لا نملك قطعاً الا لام بكافة جوانب أى حدث من الأحداث من حيث خيريته أو شريته ، وليس لدينا حكم عام مطلق لا يقبل الاستثناء ، فما هو خير من جانب قد يشوبه بعض أوجه الشر من جانب آخر والعكس صحيح . ان ادراكنا الواضح الشمول وتعدد وتشابك الظروف والأحداث يجعلنا نتواضع فى أحكامنا ولا نفعل من ملاحظة انها دائماً احكام جزئية مطبقة فى دائرة محدودة ، ، لاننا بكل بساطة لا نحيط بكل شيء علماً .
- ٦ - اذا تعثرنا أو فشلنا بعض خططنا فليس هناك داع للقلق واليأس ، والكتابة المظلمة بل الموقف الامثل هو محاولة التعرف على أسباب الفشل ، فان أدركناها واستطعنا تحاشيها ، فذلك فضل واحسان ، وان لم ندركها ، او لم نجد منها ما يرجع الى جهودنا ، كان لنا ان نفر من وجهة نظرنا لعل فى ذلك صلاحنا ، فنحن على أى وجه رابحون وأسعد حظاً من هؤلاء الذين يتوقعون فى صدفة أحزانهم ، فيقبرون بعد أن يبيدوا ، أو يتجمدون حيث تسيل الحياة .

- ٧ - فى الايمان بالقدر الالهى والقدرة الربانية شد
لعزيمة المؤمن فى البأساء ، وافساح للأمل فى السراء
وضبط الجوامح النفسية فى كليهما .
- ٨ - لا يستعمل القدر كمشجب تعلق عليه أخطاء
البشر وآثامهم الا فى أوقات الضعف والانحلال
والتسيب .

الثقافة بين الأصالة والمعاصرة

لعل القارئ الكريم يعلم مقدار ما تعرض له الفكر الاسلامي والثقافة الاسلامية من حملات ظالمة ومنظمة تنزع عن عصبية حيناً ، وعن جهل فاضح حيناً آخر ، لكنها في الاعم الأغلب كانت تصدر عن نزعات كيدية استعلائية تشبها لهم أهلها ، وتعميقاً لآلام الجراح التي أصابت الأمة الاسلامية في تاريخها الطويل . ولن نتعرض في هذا المقال لترديد التخرصات والافتراءات والشبهات التي أثرت في وجه الحضارة الاسلامية بعامه والفكر والثقافة الاسلامية بخاصة فذلك موضع آخر .

ويكفي أن نشير الى أسماء بعض المستشرقين الذين نالوا من قدر هذه الثقافة والحضارة ، كما نالوا من أهلها وخصوا العرب بالذات بقدر هائل من الهجوم والظعن وهؤلاء مثل هيجل وفون كرايمر وجولد سيهر ، ورينان ، وماكدونالد ، ومرجليوث وغيرهم .

ولن نتعرض في هذا أيضاً للردود القوية الحاسمة على هذه الافتراءات والشبه فقد عالجنّا ذلك في مواضع متفرقة وفي مناسبات متعددة .

ولكننا سننقص حديثنا هذا في نقطتين أساسيتين تختص أولاهما بمقومات الأصالة في ثقافتنا الاسلامية .

وتختص أخراهما بمبررات التجديد فى هذه الثقافة وبين الاصاله والتجديد يتراوح بحثنا حتى نصل الى صيغة مرضية نعتبرها مفيدة فى القاء الضوء على النمط الثقافى الذى ينبغى أن يكون زاد المسلم المعاصر .

وقبل أن ندخل فى لب موضوعنا نود أن نزيح من طريقنا أولا فرية طال عليها الأمد فى عقول بعض شبابنا وأنصاف المثقفين فى أمتنا نتيجة للاحاح بعض خصوم الاسلام عليها . وتكرار بعض المتصدين للتثقيف فى بعض الدول الاسلاميه لها حتى نالت من أعماق الكثيرين من فتياننا وفتياتنا .

وتلك الفرية تتعلق بجمود الحياة الفكرية عند المسلمين نتيجة للموقف السلبي الذى يقفونه من الحياة امثالاً لعقيدة القضاء والقدر وتلك فرية ردها مستشرقون كثيرون والى عليها ميل فى عبارته المشهورة التى تقول « تلك العقيدة الراسخة المطلقة » ، وذلك الايمان غير المشروط بالقضاء والقدر الذى يقيد اليوم الحياة الفكرية عند المسلمين بقيود حديدية ثقيلة ، لم يكن من الممكن فيما يبدو التحرر منها « (١) » .

ونزيح هذه الفرية بقولنا : ان الايمان بالقضاء والقدر — كما ينبغى أن يكون وكما رسمه الاسلام — لا يمنع مطلقاً من الانطلاق وبلل أوجه النشاط الخلاق .

ان هذه العقيدة — كما أريد لها فى الاسلام — تقف بمثابة الظهير القوى لجهود الانسان ويظهر نفعها بحق عندما تتعثر الطاقات الانسانية فى طريقها الى أهدافها دون أن نعرف لذلك وجهاً واحداً من وجوه التقصير أو

(١) أنظر هامش رقم ١ فيما سبق .

الخطأ . فبدلاً من أن تتحطم جهود الإنسان على صخرة العناد والشقاق والحقّد على طبقات المجتمع و تتبدد الجهود الفكرية دون الظفر بحقيقة متيقنة ملموسة . أو تتردى الأفتدة فى وهدة الحيرة والقلق والشك والحزن العميق لما يبدو لها من اهمال أو تخل أو خاو الحياة من النظام والأحكام والغاية والهدف تقول - بدلاً من هذا كله - ينسب الفكر كل ما جاوز طاقته وحده ، الى القوة التى تجاوز بالفعل كل طاقة وكل حد .

أفيجد المنصف غاية أبعد فى التحرير والانطلاق ، وأقرب الى الحق والإنصاف من هذه الغاية ؟ .

صحيح انه ربما قد وجد من المسلمين من أساء فهم هذه العقيدة واتخذها سبيلاً لتبريد مآثمه أو مظالمه أو تكاسله ولكنه ليس من الصحيح ان يكون ذلك راجعاً الى جوهر هذه العقيدة فى صفاتها وسمو مستواها .

ان هذه الفرية السالفة تشبه فرية الملحد الذى يدعى كمال تحرره وانطلاقه كما يدعى ثقيد المتدين وضيقه وعبوديته مع ان الامر فى حقيقته على العكس من ذلك تماماً وهذا ما نود ان نهمس به فى أذن شبابنا .

ان الملحد الذى تحرر من العقيدة الدينية يقع بالفعل (١) أسيراً لعقيدة أحط قدراً وأدنى منزلة وأكثر تنافراً مع كرامة الانسان وسمو انسانيته . وهذا بالطبع لا ينطبق الا على العقائد الصحيحة التى تقف فى قمتها عقيدة الإله الواحد الذى ليس كمثله شيء وهو السميع

(١) M. Smitz, The Life of the Sprit and the life of today. وقارن الفصل لابن حزم ومجموعة الرسائل والمسائل لابن تيميه/هـ ، وفضائل الايمان والرد على الدهرية لجمال الدين الافغانى .

البصير (١) الاله الذى تفوق صفاته وكمالاته اسمى ما يتخيل فى كائن . اذ معنى ذلك بصريح العبارة : ان من يعتقد هذا الاعتقاد فى عمق واتقان وقد تحرر تماما من الخضوع والعبودية لاي انسان بل لاي مخلوق حيث ارتبطت عبوديته بمبدأ سمو على البشر والملائكة . على حين أن الملاحد قد أسلم نفسه رخيصة لمبدأ اختاره هو ، اخترعه له مجتمعه وقد ينحط هذا المبدأ ليرتبط فعلا بالبشر فهو بكل تقدير دون الأول فكرا ووجدانا وسلوكا ولذلك تفصيل يضيق به صدر هذا المقال .

والهم ان نعلم ان عقيدة القضاء والقدر (٢) فى صورتها النقية لم تكن ولن تكون حجر عثرة فى تطور الحياة الانسانية فكرا وثقافة وحضارة ، ولعل أبلغ دليل على صحة ذلك هو ما أثبتته التاريخ بصورة لا تقبل الشك ، من تدفق النشاط الفكرى الاسلامى عبر قرون طويلة مع وجود عقيدة القضاء والقدر ، فلم يؤثر فى العصور الزاهية ان هذه العقيدة حدت من نشاط المسلمين أو قللت من جهودهم أو أسهمت فى اضطهادهم .

ان الصحيح ان يقال : ان الاحتجاج بهذه العقيدة فى البيئات الاسلامية لم يكن الا فى عصور الانحطاط والجمود حيث كانت بالنسبة للهمم المتقاعسة وللعقول الجامدة خير ملاذ (٣) وأسلم ملجأ . أما فى القرون الناهضة فلم تكن هذه العقيدة إلا عوناً على اعتدال الانسان

(١) سورة الانعام .

(٢) انظر كتابنا التصوف طريقا وتجربة ومذمبا (دار الكتب الجامعية ١٩٧٠) فصل القضاء والقدر . وقارن ابن مينا : رسالة فى القضاء والقدر .

(٣) الدليل على ذلك أن هذه العقيدة بعد انحرافها ذاعت بعد هجمة التتار

٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م .

ومعرفته قدر نفسه ولم تكن الا مشجعا على تحمل النواثب
لاستئناف الكفاح .

وبعد ان ازلنا مثل هذه الاحجار من طريقنا يجمل
بنا الآن ان تنتقل الى مقومات الاصاله فى فكرنا وتراثنا
وثقافتنا . وان نفهم فى هدوء ما نعينه بمقومات الاصاله
« فى هذا المقام حتى يتضح لنا بالتالى المراد بتجديد
الثقافة الاسلاميه » ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من
حيا عن بينة » .

اننا نقصد بمقومات الاصاله - الخصائص الجوهرية
والبدور الحقيقية التى ينبثق منها الطابع المميز الثابت
لهذه الثقافة وتلك الخصائص الجوهرية التى تمثل فى
الوقت ذاته نقاط انطلاق لآية حركة تجديدية فى هذه
الثقافة . وهذا فى نظرى سر روعتها وجلالها فى حد
ذاتها وهذا ايضا من اسباب خفافها وغموضها فى نظر
الكثيرين من بعض انصار الاسلام وخصومه على السواء .

فلسنا هنا نقصد - اذن - بمقومات الاصاله الامثلة (١)
الدالة على هذه الاصاله فى الثقافة او الفكر الاسلامى .
كاكتفاء المسلمين الى المنهج الاستقرائى الذى يدنو كثيرا
من المنهج العلمى الحديث وتقدمهم للمنطق الارسطى ،
ومعالجتهم للقضايا الفكرية المختلفة فى ضوء عقيدتهم
ونقدتهم الدقيق للانماط الفكرية التى سبقت او عاصرت
- دينهم فلذلك مقام آخر وهو يتصل بالماضى اكثر

(١) فى اصاله التفكير الاسلامى وامتداه العرب والمسلمين الى اهم الحقائق
الجديدة . انظر كتابنا فى الفلسفة الاسلامية / الباب الاول « الفكر
الاسلامى بين الاصاله والتجديد » وقارن : د . د . على سامى النشار / نشأة
الفكر الفلسفى فى الاسلام (ج ١) ومناهج البحث العلمى عند علماء
المسلمين لروزنتاك .

مما يتصل بالحاضر كما أن معظم هذه الأمثلة والظواهر لم تعد الآن موضع أخذ ورد كما كانت في سالف العهد .

كما لا نغنى « بمقومات الأصالة » احصاء العلوم التي ابتدعها المسلمون أو علموها أو أضافوا إليها أو تقصى النظم الادارية والسياسية والقانونية والتشريعية والكلامية والفلسفية التي عاشت وتبست عبر الجو الاسلامي أو استضاءت بنور الاسلام أو انتفعت بسعة صدره ورحابة افقه فذلك أيضا رهن بسياق آخر يتجاوز حدود هذا المقال وان كنا لا نشك لحظة في أهمية التعرف على كل هذه الجوانب احقاقا للحق من جهة ودعمًا للوجود الاسلامي في أعماق الفرد من جهة أخرى .

وخير وسيلة لوصف مقومات الأصالة هو عرض مثلها لا امثلتها كما يتضح مما يلي :

ان اتصاف الثقافة بأنها اسلامية يعنى ببساطة انتماءها الى الاسلام اما بطريقة مباشرة صريحة واضحة أو بطريقة تختلف بعدا وقربا وصراحة والتواء باختلاف قرب أو بعد وصراحة أو التواء صانعيها . ولذلك كان على الباحث المنصف الا يلجأ الى فروع هذه الثقافة المختلفة الا بعد أن يلجأ الى النبع الاصلى الذي تفجرت عنه سائر الينابيع .

ودون أن نفرق في الرمز والكتابة نقول ان المصدر الاول لمقومات الأصالة في الثقافة الاسلامية يتمثل في القرآن الكريم مشروحا بمقال النبي صلى الله عليه وسلم وحاله وفعاله .

لكن لا ينبغي التسرع بالقول بأن هذه حقيقة واضحة
مكرورة لاكتها اللسن كثيرا وعالجتها الاقلام غالبا
لان المتسرع بمثل هذا القول يفقد الكثير من النقاط
الهامة التى نود أن نشير اليها من أجل شبابنا المثقف
بصفة خاصة .

اننا حين نعلن ضرورة اعتبار الانبثاق الثقافى من
القرآن مفسرا بالنبوة نوجه الانظار على الفور الى
الضمانات الحقيقية الموضوعية لتحقيق الأصالة وتثبيتها
عن طريق استيعاب وسائل التربية الثقافية التى تضمنها
هذا المصدر الجليل الذى يعد بحق خير مطلق للطاقات
الابداعية فى الإنسان ، كما سنحاول أن نشير اليه فى
ايجاز يفرضه المقام ، مرجئين تفصيل ذلك ومقارنته
بالأنماط الأخرى غير الاسلامية الى مناسبة أخرى .

ومن التاملات السريعة التالية يتضح ما نقول :

١ - يربى القرآن فينا ملكة « النقد النزيه الموضوعى »
لما يلقى اليها من آراء أو أفكار مع الدقة والأمانة فى نقل
أو رواية أقوال الغير وضرورة التفرقة الحاسمة بين
العلم والظن .

ولن يعجز القارئ تلمس الأمثلة الكثيرة لهذه الظاهرة
فى القرآن وعلى سبيل المثال « موقفه من عرض آراء
المخالفين للعقيدة الاسلامية ثم التعقيب عليها فى وفاء
تام بالخلق العلمى الأصيل . تأمل مثلا هذه الآية التى
تحكى رأى الدهرية « وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا
نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » وكيف يعقب القرآن
الكريم على ذلك بقوله « ما لهم بذلك من علم ، ان هم
الا يظنون » (١) .

(١) سورة الباقية/ ٢٤ ، قارن الانعام / ٢٩ .

وبالمثل يجبه هؤلاء الذين ادعوا انوثة الملائكة مثلاً بهذا السؤال «اشهدوا خفقم ؟» ومعنى ذلك بلغة عصرنا البسيطة ان فكرة انوثة الملائكة اذا اريد لها ان تكون صحيحة وبقينية فلا سبيل الى ذلك الا بالملاحظة والمشاهدة ، وهما كما نعلم وسيلتان معتمدتان من وسائل العلم والمعرفة . اليس هذا هو بالضبط ما تعنيه روح المنهج التجريبي الحديث ؟ .

ان هذه الآية بكل صدق توجه انظارنا الى تجنب القاء القول على عواهنه واطلاق الاحكام جزافا والى ضرورة التحرى والضبط قبل الادلاء بالرأى أو الفكرة .

ويطول الحديث عن كيفية حث القرآن على اطلاق الطاقات الخلاقة والوسائل المعتمدة للمعرفة من ثقيلة وعقلية ووجدانية ويكفى ان يحال القارئ على بعض السور ، والآيات الموضحة بالهامش ليدرى فى تأمله الواعى الروعة والمعجزة فى كيفية افساح المجال امام طاقات الانسان وملكانه فى شتى الافاق وأعمق أعماق النفس (١) .

ان نظرة سريعة الى المصطلحات التى تتعلق بعملية المعرفة فى تدرجاتها والنتائج المترتبة عليها والتى تكرر ورودها فى القرآن فى مواضع مختلفة وفى سياقات متباعدة لتدل دلالة قاطعة على عناية القرآن بالتربية العقلية والوجدانية والسلوكية فى انساق وتوازن يعيا دونه أى تخطيط بشرى مهما تحرى الدقة وبالع فى

(١) للقارئ ان يرجع الى السور والآيات الآتية على مسيل المثال - لا الحصر : الزخرف ١٦ ، الملك ١٠ ، الاسراء ٣٩ ، الانبياء ٥١ ، وما بعدها ، الانعام ٧٥ وما بعدها وبخاصة هذه الفقرات التى تروينا على الطبيعة سار وتدرج تفكير الناشء للحقيقة، ثم فرحة الظفر بها عن يقين .

الحرص والانتباه . ومن هذه المصطلحات ذات الصلة الوثيقة بالنشاط العقلي على وجه الخصوص الفاظ التفكير والفقه والعقل واللب والتدبر والعلم والتذلل وما الى ذلك من الفاظ تتعلق بالبصر والبصيرة والقلب والعبرة الى غير ذلك .

والحصول العامة لهذه الظاهرة في القرآن والسنة تصور المعرفة ذات مصادر متنوعة منها المعاناة الفكرية ، ومنها الاشراق النفسى والالهام ، ومنها الطبيعة بما تعرض من موضوعات وظواهر تعتبر مجال التأمل الفلسفى أو البحث العلمى ، ومنها التاريخ الذى يحمل من التجارب تراثا يتضمن كثيرا من الحقائق والعبر والدروس وحسبنا أن نعلم أن أجل أعمال ابن خلدون العلمية المتمثلة فى مقدمته وفى كتابه « العبر » كان ثمرة طبيعية للانتفاع بالتوجيه القرآنى واستيحاء الروح الاسلامية .

٢ - يربط القرآن دائما بين المعرفة أو الثقافة والنتائج العلمية المترتبة عليها من حيث النفع أو الضرر وتختلف مستويات النفع والضرر باختلاف الزوايا التى تتعلق بها هذه المعرفة أو الثقافة . وبعبارة أخرى يرى الاسلام - ممثلا فى القرآن والسنة - تكامل العلم والعمل وتبادلهما النمو والازدهار .

واذا أدبنا ذلك بأسلوب العصر قلنا ان المعرفة والممارسة تشكلا حصيلته الخبرة الضرورية لنمو الحضارة والثقافة ، وهذا ما يؤيد الرأى الذى نبتناه من أن الدين كان أسبق من العلم الحديث فى استخدام التجربة بمعناها الشمولى الانسانى لا بمعناها المعلى المقيد .

وذلك الموقف أيضا يفوق فى الدقة أولا ، والسعة

ثانياً ، الموقف البرجماتي في ثقافتنا وفي الزاد الثقافي الذي تقدمه لشبابنا المعاصر - الى الممارسة المستضيئة بالفكرة الموثقة (١) .

وذلك الموقف ايضا يفوق في الدقة اولا والسمة ثانياً ، الموقف البرجماتي الذي يدعى كثير من الدارسين سبقه الى الجدة والفعالية كما يحل المشكلة الاخلاقية على خير وجه وامثله بمبدأ الاسوة الحسنة وهو افضل المبادئ واحسبها .

٣ - يربى القرآن العقل والبصيرة على الكفاءة في رؤية الوحدة من خلال السكثرة وتلمس الرباط الموحد الذي ينظم ما يبدو متنافرا متباينا .

ونتيجة هذه التربية هي الاناة في الحكم على الاشياء من مظاهرها وعدم الاغترار بظواهر التدابير والانفصال بل عدم الاغترار بالظواهر عموماً ، وضرورة القوص لسير الأغوار والبلوغ بالاستقصاء الى المبلغ الذي تقف عنده الطاقة البشرية .

ولا يخفى اثر هذه العناصر في الزاد الثقافي الذي ينبغي أن يقدم الى الشباب المعاصر على وجه الخصوص ولعل أدنى ما ينتظر من فائدة مثل هذه العناصر يتمثل في عصمة عقل الشاب ووجدانه من التاثر بالشعارات الجوفاء أو العبارات الرنانة أو المذاهب البراقة التي تغشى الأبصار وتخدر العقول وتعطل الملكات السامية لتطلق الفرائر الجائحة أو الميول الجامحة .

(١) يزخر القرآن بالايات التي تقرن بين العلم والعمل والفكر والسلوك كما يزخر بالايات المبرزة لاهم الافكار من حيث نتائجها وعواقبها على الصعيد الفردي وعلى الصعيد الاجتماعي في تناسق واتزان معجز للغاية ، ولا يعنى القارئ تلمس هذه الايات أو تصفح كتب الصحاح .

فالقُرآن يعلمنا مثلاً أنه ليس من الضروري أن يكون حكمنا بخيرية عمل ما أو بشرية عمل ما - حكماً سليماً ، لا سيما إذا بنى حكمنا على دوافع عاجلة ملحة ، لا تمنح العقل ولا الوجدان الوقت الكافي أو الفرصة المناسبة لاطلاق مثل هذه الأحكام (١) .

للقارئ أن يتصفح الكتاب الكريم في عديد من السور والآيات ليتعلم هذا الدرس المعروض في أبواب مختلفة ، ومن زوايا متعددة تتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل .

ولن نستمر في عرض الملاحظات الأخرى التي نخرج بها من تأملنا للقُرآن الكريم ، وإنما نكتفي بالملاحظات الثلاث السابقة كإشارة إلى مدى ما يمكن أن نفيد من النظرة الإسلامية في تشكيل الزاد الثقافي على أسس تكفل له الاتصال والتمييز . وأنا لنعد القارئ بأن نعود إلى موضوع آفاق المخطط الثقافي من القُرآن في أقرب فرصة تسمح ان شاء الله .

وحسبنا أن نشر في نهاية هذه الملاحظات الثلاث إلى أن الروح الإسلامية المستوحاة من القُرآن والسنة علمت المخلص من المتصدرين لصنع الثقافة في العالم الإسلامي حقيقتين هامتين . هما في نظرنا موضع اعتزاز كل مثقف تربيته .

أولاهما : التمييز بين ضربين من الاتجاه الثقافي : الاتجاه الاستيعابي الأفقي المستعرض . بغية الإحاطة والالام بخلاصة الحصيلة الثقافية والفكرية لجسوانب الحضارة والاتجاه التخصصي التعمق بغية الإجابة والالتقان

(١) تأمل مثلاً قوله تعالى « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم » وقوله تعالى « ويدعو الإنسان بالشئ دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولاً » الخ .

لفرع أو آخر من فروع الثقافة (١) .

والأخرى : التطور الفكري المستمر حقيقة يجب ان يعيها المسلم بصورة تليق بكرامة العقلية لا بالصورة التي تفتعلها بعض المذاهب السطحية . وتمثل الأديان في حده ذاتها حلقات متتابعة في هذا التطور حتى بلوغ الانسانية رشدتها بفضل الصيغة النهائية الخاتمة لهذه الأديان ممثلة في الاسلام .

ودون ان نفرق القارىء في تفصيلات حول حقيقة هذه النقطة الخاصة بالتطور في صورته العامة ، والتطور الحيوى والفكرى في صورته الخاصة ينبغي ان نشير الى ان الاسلام يقف متميزا فوق مصادر الانماط الثقافية باحتوائه على خصيصة فريدة ، لا يشاركة فيها دين سماوى أو مذهب فكرى . وهذه الحقيقة تتصل بأقصى الأبعاد المحتملة للتطور كما تتحمل الطاقة البشرية الذهنية . فالواقع ان فكرة التطور في الاسلام لا تقف عند حد هذه الحياة البشرية الموقوتة المحددة ، بل تمتد الى الحياة الأخرى مع ارتباط هذه الفكرة بمبدأ الترقى وازدياد المعرفة والخبرة .

ولم اصادف فيما قرأت عن الأديان أو المذاهب الانسانية نصا يدل على الحاجة الى العلم أو المعرفة في الآخرة ، وان وظيفة التعليم والتعلم تستمر في هذا النمط الجديد من الحياة كما وجدت في الاسلام . ولذلك تفصيل يقنى عنه في هذا المقال ان نشير الى

(١) الواقع ان قضية « الموسوعية والتخصص » قد قتلت بحثا ودار حولها الجدل بين المسلمين وقد وجد من حق الطرفين في مؤلفات عديدة : ومن الموسوعيين الجاحظ واخوان الصفا وابن عبدربه وابن سينا وابن عربى كما وجد المتخصصون ولكل وجهة نظر .

مثالين أحدهما قرآني يعكس ما يراه المفسرون للآية الكريمة « لتركبن طبقا عن طبق » والآخر ينتمى الى أصل نبوي من قريب أو من بعيد ، وان شئت قلت ينتمى الى الروح التي استخلصها ذوو الشموخ الفكرى فى الاسلام .

ونوجز المثال الثانى بالتعبير عن احتياج أهل الجنة (١) الى العلماء ، لأن الأولين حين يستوفون غاية آمالهم وقمة تطلعاتهم تقف همهم دون التقدم للمزيد لعدم درايتهم بما وراء ما استوفوه ، فيلجأون الى العلماء ليصروهم بما ينبغى أن يطمحوا اليه فى خطواتهم المتقدمة لأنهم أقرب الى ادراك ما يليق فى ضوء معرفتهم بربهم وما يليق بكماله وجماله .

ويقف الساذج امام هذه الفكرة دون أن يعي الحصيلة الهامة وراءها إذ قد يظن أن المراد أن هؤلاء العلماء — على فرض الحاجة اليهم ، انما يدلون هؤلاء على قوائم أخرى من الطلبات التى يقدمونها لربهم . وهذا فى نظرنا أجحاف مشين بسمو هذه الفكرة واغفال تام للقيمة الحقيقية لابعادها .

ان هذه الفكرة — باختصار شديد — ترمى الى تنبيه العقل البشرى والوجدان الانسانى الى الامكانيات الهائلة التى منحها الانسان كما ترمى الى المصير اللامحدود فى الترقى لهذا الكائن فى الوقت الذى تشير فيه الى لا نهائية الكمال الإلهى الذى تسبح فى آفاق أرقى العقول

(١) ينص أحد كبار الصوفية والعلماء فى القرن الثالث الهجرى على ذلك : وقد وردت نصوص لسهل بن عبد الله التميمي — المتوفى ٢٨٣ هـ — تدل على ذلك كما رويت أحاديث تتصل بهذه النقطة فى كتاب : الجنة فى وصف الجنة لأبيش .

وأصفى القلوب والذي يظل القلندر الأكبر منه غيبا
تتكشف جوانبه تباعا مفضية الى نمو المعرفة واطراد
الترقى وهذا ما يحثه علمائنا - وبخاصة الصوفية منهم
- حول مبدأ « المزيد » .

تجديد الثقافة ونوعيتها :

إذا احتفظنا بتأملاتنا السابقة فى الذاكرة وانتقلنا الى
هدفنا الأساسى من هذا المقال - وهو وضع الإطار العام
الذى تعاد فيه صياغة الثقافة الاسلامية للمسلم المعاصر
صياغة تجمع الى الأصالة عنصر المعاصرة - نقول : إذا
احتفظنا بذلك أمكننا أن نقول على الفور أن تجديد الثقافة
فى حد ذاته يعتبر تطبيقا عمليا للروح الاسلامية كما
يعتبر وفاء بمتطلبات الحياة المعاصرة على تشابكها وتعدد
مسالكها .

فليس بخاف على أحد أن حركات التجديد فى الفكر
والحضارة قد بدأت بالاسلام نفسه وبما حوى من آراء
وحقائق ومواقف عبر تاريخه الطويل كما أنه ليس بخاف
كذلك أن طبيعة الفكر من جهة وطبيعة الاسلام من جهة
أخرى تشجع على التجديد وتعتبره فى النهاية محاكاة
لصانعى التراث .

فطبيعة الفكر تقبل الامتداد والنماء والتطور والتغير
نتيجة للاحتكاك بين أفراد المجتمع من ناحية وبينهم وبين
غيرهم من المجتمعات أو الحضارات من ناحية أخرى
وطبيعة الاسلام تسمح بهذا النماء وتشجع عليه وتسلك
الى ذلك كل سبيل ومناشدة القرآن للعقل والتجربة
أمر معروف للدارسين ، كما أن تصويره لتنوع مصادر

المعرفة ونظرته الموضوعية وتنوع زواياها كل ذلك يدحض آراء المتعصبين المتوقعين الخالدين إلى القناعة بأبسط الحيل في تشبيط همة كل داع إلى التجديد وهى الوسم بالضلالة والزيغ لكل من ود أن يعرض على أمته فهما جديدا وكأنه فى نظرهم قد أتى بشرع جديد وشتان بين الموقفين .

كما ان الامثال هؤلاء - وهم قلة - حيلة خبيثة اخرى وهى الخلط بين المبادئ والأشخاص ، فاذا عارضت رأى أحد منهم عندك معارضا للدين الذى يدعى انه يمثلهم ووحيد بين شخصه وبين المبدأ الذى يحتذى بحماه .

واود فى هذا الصدد ان اعبر فى صراحة مسئولة امام الله قبل اى كائن انه لم يوجد على وجه الأرض منذ أن شرفها محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وسلم) من يستطيع ان يثبت بالبرهان المقنع والحجة البالغة انه حمى أو ايد أو نصر الاسلام مهما كان مركزه : عالما او فقيها أو مصلحا أو فيلسوفا أو قاضيا أو ملكا أو حاكما .

وقد يدهش القارئ لهذا الحكم ويسارع الى تكذيبه او يبادر الى ذكر الاعلام الذين يحتلون من عقولنا وقلوبنا أعز المواطنين ذاكرا ما كان لهم من بلاء وكفاح وجهود فى نصره الاسلام ذهنا ولسانا ويدا . ولكننى أطمئن هؤلاء وأولئك الى أن التأمل العميق فى حقيقة أدوار هؤلاء الأبطال فى ميادين القلم والسيف يفضى الى ادراك ان هؤلاء جميعا - ابتداء من الصحابة الأجلاء الى الفرسان والعلماء والفضلاء انما نصرهم الاسلام وحماهم الدين بحكم انه القانون الذى لا تختلف نتائجه شأنه فى ذلك شأن سائر القوانين الطبيعية . ولو كان هؤلاء هم الذين نصروا الاسلام حقيقة ، بحكم ما لهم من اجتهادات فردية

فخصب لكننا نحن أولى منهم فى تحقيق النصرة لكثرة أعدادنا ووفرة امكانياتنا .

فقد تمت فيهم على الحقيقة مكارم الاسلام فى اجلى صورته فكان لها ان تضىء وان تكتسح ما امامها من ظلام وان تسود بحكم قانون السماء وكان عائد ذلك كله على اهل هذه المكارم والله المثل الأعلى .

فليطمئن هؤلاء المتشدقون اذن ولتتطامن نفوسهم فى حضرة الله وليستحوا ان يمنوا او يتصدروا فان الله يمن عليهم ان حباهم بهذا الدين وان بواهم مكانا ظليلا فى حماه .

والواقع ان من الاهمية بمكان تحديد مفهوم التجديد الثقافى ووصفه فى اوجز صورة بأنه تجديد أمثلة الواقع المشكل لجزء هام من الحقيقة الكبرى التى يجب أن يعيها المثقف كما أنه تجديد يرمى الى الربط بين المعارف المختلفة التى يزخر بها عصرنا والمشاكل المتعددة التى تواجهها والتيارات المباشرة التى تهب ربحها فتقلع وجوه شبابنا بزمهريرها أحيانا ، وشواظها أحيانا أخرى دون وقاية أو حماية فكرية وثقافية .

ولسنا نعننى بالوقاية والحماية هنا الحيلولة بين شبابنا وهذه التيارات أو حجب هذه الافكار والمذاهب عنهم لأن ذلك فى نظرننا خيانة لشبابنا وغباء مؤسف وجهل فاضح بنتائج هذا المسلك المستخذى الهزيل اننا نعننى بالوقاية والحماية اشراب شبابنا حصيلة المعطيات المطبقة لروح الملاحظات والتأملات التى أسلفنا الحديث عنها بحيث تكتسب عقلياتهم المنساعة الحقيقية والحصانة الذاتية فلا ينطلى عليها وزيف مهما أحكمت حلقاته وتتهاوى على اعتبارها المذاهب المنحرفة مهما أجيدت حيكمتها .

فاذا ما انتقلنا الى الاطار الذى يحوى خلاصة الزاد الثقافى الذى يجب ان يقدم لشبابنا بوجه خاص ولثقافتنا بوجه عام أمكننا ان نقبول أنه اطار يتسع لكل الوان المعارف العلمية والفنية والدينية بما يحقق المستوى اللائق بالشباب أو المثقف المسلم المعاصر .

ولكى نضع ذلك فى صورة واضحة تماما نخرج مؤقنا على أنماط تصانيف العلوم التى تتخذ الملكات الانسانية أساسا فى عملية التصنيف وأصحاب مثل هذه التصنيفات يختلفون زمنيا وجنسية ودينا فهناك الفرنسيون فى مطلع النهضة ، وهناك الأمريكيون فى مشارف القرن العشرين ، وهناك قبل هؤلاء وأولئك المفكرون المسلمون وبالطبع لا يتسع هذا المقال لاستعراض هذه التصنيفات والمقارنة بينها واستخلاص أساس يجمع العناصر المشتركة بحكم أنها تمثل احتياجات الانسان بما هو انسان لكننا بالرغم من ذلك قد نوهنا بما سيكون عليه الأمر تقريبا وهو الأخذ بمبدأ الكفايات أو الملكات الانسانية كأساس للتصنيف المعتمد ، ويمكن اختصار ذلك كله الى ما يشيع الفكر والوجدان والسلوك .

لكن النظرة الموضوعية الى واقع الأمر بالنسبة لشبابنا تفرض علينا أن نراعى أن يكون الزاد الثقافى المقدم لهؤلاء على مستويين يختلفان أجمالا وتفصيلا ، أو أسهابا واختصارا ولكنهما يتفقان جوهرأ وأصولا . وتلك حكمة تسديها التجارب وتحتما طبيعة الأشياء اذ لا يعقل أن يتساوى كافة الشباب المعاصر فى مستوى وعى واحد .

ولا يظن أحد أن المطلوب من مشروع التجديد الثقافى أن يأتى بنمط ثقافى يتناقض مع المنجزات العلمية للمعاصرة بحكم أنه اسلامى اذ الحقيقة أن هذا النمط

الثقافى ينتفع تماما بهذه المنجزات فى تأييد نقطة الانطلاق الاسلامى وبذلك يثبت تماما ان العلم حليف الدين لاعدوه .

ولايضاح ذلك بالمثال ، نقول : انه لا داعى مطلقا لان تصدر فتاوى توقيتية حول كل ما يجد فى حياتنا الحضارية لأن معنا الأساس العام والتصور الاسلامى الكامل للأبعاد التطور الانسانى . وباختصار لان روح ديننا ونصوصه وما نتج عنهما تشهد بأن هذه الحياة ستكون معرضا لأروع صور التطور وان مبلغ ذلك كله لا يتجاوز ظاهر هذه الحياة وان أى كشف علمى يمكن ان يكون دعما للعقيدة او على الأقل متمشيا مع روحها .

ان فهم الروح الاسلامية الصحيحة تهيم الانسجام والتناسق بين مواد المعرفة وعناصر الثقافة مفضية بذلك الى خلق الشخصية السوية للوحدة المتكاملة والايجابية فى كل ما يعهد اليها .

لذلك كان من الضرورى خلق الموازنة والتوفيق بين نتائج فروع المعرفة المختلفة داخل هذا الاطار الذى أشرنا اليه ومن ثم لا تتبلبل خواطر الشباب حول نتائج المخترعات الحديثة أو حول الانتصارات العلمية مع تصريحات العلماء انفسهم حول القضايا أو المسائل الدينية .

ويجب أن نوضح فى هذا الزاد الثقافى المجدد ان العناية بوجهة النظر الدينية ليست الا لتحقيق أمثل الفرص لضمان الدقة والضبط والصلاح والنفع الداتى المثقف وبالطبع لن يوضح هذا فى الزاد الثقافى عن طريق الوعظ أو الخطابة أو الكتابة الأدبية ، وانما يوضح بشتى الطرق غير المباشرة تبعا لطبيعة الحقل الذى تعالجه هذه الثقافة .

أما الجوانب التي يجب أن تطرقها الثقافة على المستويين المشار إليهما آنفا فيمكن تحديدها تحديدا تقريبا قابلا للبسط أو الطي على النحو التالي : -

الجانب الدينى الخالص : وفيه تصنع « التركيبة » الثقافية التي تبرز الأحكام الدينية وعلاها العقلية وأثارها النفعية وعلاقتها بكل من الفكر والوجدان والسلوك كما تربط كذلك بين المبادئ والقيم وصورها الواقعية ممثلة في الرواد والاعلام الذين هم موضع القدوة من السابقين والمعاصرين تأكيداً للفاعلية والحيوية التي يمكن أن تؤدي إليها هذه القيم والمبادئ .

لكننا في هذه النقطة نود أن نركز تأكيدنا على ضرورة الدقة والحصافة في اختيار الأسلوب والطريقة والمنهج الذي تقدم به الثقافة الخاصة بهذا الجانب مع ملاحظة أن هذا الجانب الدينى لا يقتضى بالضرورة أن يفسر تفسيراً عقلياً صرفاً ، كما هو دأب الكثيرين الذين يتباهون بأنهم يستطيعون إحالة النظام الدينى الى نظام عقلى بحث وهم فى ذلك مخطئون أشد الخطأ لأن طبيعة الدين تفترض أن يكون فيه بعض العناصر التي تتجاوز الحدود العقلية ولكنها لا تتناقض مع هذه الحدود ، ولو لم يكن الأمر كذلك لأضحى النظام الدينى والنظام الفلسفى شيئاً واحداً وهذا ليس صحيحاً ومن أجل ذلك قلنا أننا نوافق على صياغة فلسفة دينية ولا نوافق على تأليف دين فلسفى .

وفى هذا الصدد نود أن نلفت انظار الكثيرين الذين يكتبون بأقلام يسيل منها الاستخفاف بالجوانب الفنية فى الدين بدعوى التحرر والتقدم العقلى ومحاولة اظهار الاسلام - فيما يزعمون بالمظهر اللائق، وهم يتابعون

فى بلاهة اقلاما مشبوهة تخطط للنيل من التمكن الذى
تتصف به العقيدة الاسلامية ومن مظاهر تطبيق هذا
التخطيط مهاجمة ما يسمونه (العقلية الفيبية) ويقصدون
بذلك العقلية التى تتسع للايمان بالغيب مع اننا نعلم ان
الايمان بالغيب سعة من سمات الكمال البشرى التى اثنى
عليها كتابنا الكريم ونوه به ديننا ويكفى أن نعلم ان اكبر
السور فى القرآن تفتتح بالثناء المستطاب على الذين
يؤمنون بالغيب .

بالاضافة الى ذلك نرى ان افساح العقل والقلب
للايمان بالغيب بقدر ما ينبىء عن سعة الأفق وعلو الهمة .
هو فى الوقت ذاته تتويج للأساس اليقينى الذى يركن
اليه المؤمن بعد وضوح البراهين وتساعد الشواهد فهو
اذن ملائم فى اطاره العام مع ما سبق التسليم به بناء
على صدق الداعى واحقية الدعوة وكأنه استصحاب لهذا
التصديق وذلك التسليم .

ثانيا : الجانب العلمى : ويجب فى هذا الجانب ان
ننوه بضرورة الربط بين النتائج العلمية المختلفة بحيث
لا تدفع الى الشباب الذى نريد تثقيفه مبعثرة أو منتشرة
لا تضمها وحدة لأن ذلك قد يحرم الشباب من رؤية
الحقيقة الكبرى التى تكمن وراء هذه النتائج وهذا
الموقف الذى يؤلف بين النتائج العلمية وبعضها فى قالب
موحد جذاب يختلف بالطبيعة عن موقف العالم نفسه
حين يستقصى فى أبحاثه الجسرية الاحتمالات الممكنة
لفرضه أو لتجاربه حتى يصل الى نتائج كل نتيجة تقف
بحد ذاتها مستقلة مقطوعة الصلة أحيانا بالنتائج الأخرى
بحكم التخصص الضيق والدقيق للعالم . ولا مانع من أن
يقدم الزاد العلمى أيضا مستويين : المستوى المتوسط

الذى يلائم جمهرة الشباب المثقف ، والمستوى السامى
الذى يلائم الطلبة والمستريدين .

ثالثا : الجانب الوجدانى . . ويعرض فى هذا الجانب
من الزاد الثقافى ما يرهف الوجدان ولا يربعه أو ينال
مع قوة تحمله وتهيته هذا الجانب يتمثل فى اعتماده اكبر
ما يكون على الفنون وهذه هى الفرصة المناسبة الحكيمة
التي تربط فيها بين قيمنا الجمالية وقيمنا الخلقية فى
غير تزمت أو تحلل ليقيننا بأن الالتزام الخلقى لا ينال من
الكمال الفنى ولا يعوق رقيه .

ان الوسائل المستخدمة لاثبات هذا الجانب والتي
تشمل الكلمة واللون أو الصورة والصوت أو النغمة
يجب ان تكون هى الأخرى ملتزمة الامانة والصدق وان
تكون حائلة على تكميل البناء النفسى والحضارة فى
الانسان وذلك لا يتم بالطبع الا اذا كان لمن يبدع فى أى
من هذه الوسائل غاية نبيلة وهدف شريف .

وباستكمال هذه الجوانب الثلاثة على المستويين
السابقين تتكون لنا الحصيلة الثقافية التى تقدم للمسلم
المعاصر والتي يمكن وصفها وصفا عاما انها الحصيلة
التي تجمع الى العناصر الاصلية فى التراث العناصر
الجديدة المعاصرة وابطلة الحاضر بالماضى لا بمجرد العودة
والانفصال عن العصر بل احياء أو تجديد ما يحتاج
الى ذلك من الأفكار والمناهج والقيم والمعارف .

ولا يفوتنا فى نهاية هذا المقال العاجل أن نشير الى
اننا لم نعد الى تقديم خطة كاملة قابلة للتنفيذ لاعداد
مثل هذا الزاد الثقافى المجدد الذى ندعو اليه ولا ندعى

اننا وحدنا قادرون على تحقيق هذا الأمر برمته ولكننا نعتقد ان من الواجب أن يجند لهذا العمل فريق من العلماء والفنانين والمفكرين فى حقول الثقافة المختلفة وهذا الفريق لا ينبغي أن يقتصر على المتخصصين المحترفين لأن هؤلاء كما أسلفنا فيهم قصور ضيق النظرة نتيجة المبالغة فى التخصص وطرح ما عدا ميدان التخصص الدقيق .

فمثلا الكيميائي او الفقيه او الاديب او الفكر الاجتماعى ومن اليهم — كل واحد من هؤلاء لا يصلح وحده لانتاج هذه الثقافة لأنه لو تم ذلك لخرج نظامه الثقافى نظاما مغلقا لا يخدم الا وجه التخصص الذى يخلص له المنتج او الدارس .

واننا لنعد ان نعرض الخطوات والميادين التى تعالج فى هذه الثقافة ، وكيفية ابراز هذا الزاد الثقافى وجعله فى متناول الفئة المثقفة ونعد بأن نقدم هذا فى مقام آخر لا نقفل فيه كيفية التنفيذ .

وختاما لحديثنا نود ان نلخص ما أردنا عرضه فى هذا الموضوع ، على القائمين على امر الثقافة الاسلامية عليهم يصيخون لهذا النداء المخلص والملح على ضرورة تحديد هذه الثقافة بحيث لا يقف شبابنا حائرا بين حاضر لا يستطيع ادراكه بل يلهث دون اللحاق به ، وبين ماضى انبتت صلته بالحاضر ، لأن أهله وقفوا به عند حدود حياتهم المخصوصة .

وعلى الهيئات الاسلامية والجامعات العربية وذوى الكفاءة من هذه الأمة أن يكرسوا جهودهم لانتاج هذه الثقافة الآن ، لأن الظروف تلح على ضرورة ذلك على

الا ننسى دائما ان الثقافة المستقيمة تنتج الانسان المستقيم
البناء .

فاذا ما تم اعداد هذا الزاد الثقافى الذى يشمل تفسير
القرآن تفسيراً يجمع بين جانبى الفكر وانوجدان مع تأكيد
أهمية التطبيق ، كما يشمل خلاصة العلوم الاسلامية
المساعدة لادراك الحقائق القرآنية فى وضوح ويسر ،
ولست أقلل ابدا من قيمة عرض زبدة الحياة الروحية
والخصائص التربوية للحياة الصوفية الخالصة
المستقيمة . ومن البديهي ان يشمل هذا الزاد خلاصة
النتائج والحلول للمشكلات العقلية والدينية والمدنية
بنفس المرونة والانطلاق الذى نتمتع به فى معالجة قضايا
الفنية الجمالية .

ان الزاد الثقافى المجدد يعفى كما قلنا من تتبع المكتشفات
بفتاوى عفوية احيانا أو بهمة من الشك والتردد
والاستخفاء . فانا نثق فى هذا الزاد المنطلق أساسا من
منطلق اسلامى بصير يحقق لنا فتية يؤمنون بربهم
وبانفسهم وبمستقبلهم وأمتهم، ويرون فى التاريخ الاسلامى
سلسلة ممتدة من محاولات التجديد باستحياء هذا الدين
وعندئذ يمكن لهذه الامة المسلمة ان تعتمد على هؤلاء
الشباب فى صنع نهضة وحضارة جديدة تصحح اخطاء
الحضارات المعاصرة ، حيث تزيل التعارض وتسد الهوة
الفاصلة بين التطور العلمى ومكانة الانسان الحقيقية فى
العالم .

وما أعظم ثقافة انطلقت صيحتها وصدر باعثها من دين
يجعل الانسان خليفة الخالق فى الأرض ، ويمنحه مكان
الصدارة والسيطرة بين الكائنات ، وما أقرب اليوم الذى
يهفو شباب العالم فيه الى الاسلام كمصحح للتكوين

الثقافى والهداية الحقيقية لهذا العدد الهائل من الشباب الضائع .

ان ذلك رهن بلا شك بنجاحنا فى تقديم هذا الزاد الثقافى الجديد الذى يفنى ويبنى ويعد امتنا للنهوض بأضخم المسئوليات وذلك ما نضرع فيه الى الله وما نعاهد به انفسنا على السهر عليه والاسهام فيه ، وانا لنترجو ان يوفق الله شباب امتنا الى الانتفاع بمثل هذا الزاد الثمين انه نعم المولى ونعم النصير .

الوجوديون والوجودية

من هم الوجوديون ؟

الوجوديون نسبة الى الوجودية التى اكتسبت رواجاً كبيراً فى العصر الحاضر حتى أضحت نزعة تتجاوز حدود الفلسفة ، وتتعداها الى كثير من أوجه النشاط الأخرى ، وقد تعودنا ان نسمع بالأديب الوجودى وبالصحفى الوجودى وبالموسيقى الوجودى ، الى آخر هذه الاهتمامات .

وقد ظهرت الوجودية اول ما ظهرت كتيار فلسفى فى ألمانيا فى الربع الأول من القرن العشرين ملتزمة بعض أصولها من مذهب الظواهر الذى دعا اليه الفيلسوف المثالى الألمانى هوسرل ، ومن بعض آراء الصوفى المتدين كير كجارد . على أن هناك من الباحثين من حاول تلمس أصول هذه النزعة قبل ذلك بكثير ، حيث لاحظ بعضهم وضع بعض الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام ضمن زمرة الوجوديين بسبب قولهم بأولوية الوجود على الماهية . لكننا نرى قصر هذا المصطلح فى هذه المقالة على من يرى أولوية الوجود على الماهية مع اعتبار الوجود والمعيشة السبيل الوحيد للمعرفة دون تقدير للفكر النظرى أو المعرفة الحسية ، وأهم من ذلك بكثير تصور خلو الكون من المعنى والهدف وامتلاكه باللامعقولة

حيث ان هذه النعمة الغالبة الشائعة في اوصال النزعة وبخاصة في فرنسا .

معنى الوجودية :

لقد حاول « سارتر » في مستهل حديثه عن الوجودية بعد مرده للاعتراضات الموجهة اليها ان يوضح ما يجب ان يفهم من لفظ « وجودية » فقال : اننا نفهم بكلمة « الوجودية » نظرية تجعل الحياة الانسانية حياة ممكنة ، وتعتبر ان كل حقيقة لا تكون الا بفعل عاملين . عامل البيئة ، وعامل الذاتية (١) .

لكن هذا التعريف كما نرى لا يلقي ضوءا كافيا على المذهب أو النزعة ، وهو اقرب الى التقريظ منه الى الحقيقة الموضوعية . وسارتر نفسه يعترف بأنه بالرغم من انه يمكن تلمس تعريف بسيط للوجودية ، الا أن ما يعقده هو وجود مدرستين وجوديتين ، وبالتالي نؤمن من الوجوديين : فهناك الوجوديون المتدينون (ومعظمهم من المسيحيين) مثل باردتيف ، وكارجاسبرز، ومارسل، وكيركجارد ، وهناك كذلك الوجوديون الملحدون من أمثال هيدجر ، وسارتر وغيرهما كثير .

ومع ذلك فرغم اختلاف المدرستين فانهما تلتقيان عند قاعدة عامة تشكل اساسا للفلسفة الوجودية ، وهذه

(١) لقد عبر المرحوم الاستاذ الدكتور عثمان أمين في « حوار مع سارتر » ضمن كتابه « لمحات من الفكر الفرنسي » عن وجهة نظر دقيقة بشأن نقد سارتر في أنه لم يشرح ركائز مذهبه الأساسية قبل أن يرد على الاعتراضات وفي تساؤله « هل كانت الحياة الانسانية غير ممكنة قبل مجيء الوجوديين الى هذه الدنيا » ، والحق ان الاستاذ الدكتور تتبع سارتر بالنقد المقتنع في مواطن كثيرة فليرجع اليه .

القاعدة هي أن « الوجود يسبق الماهية » . ولايضاح هذا الأمر يلفت « سارتر » نظرنا في كتابه « الوجودية نزعة انسانية » الى أمثلة في حياتنا العادية يحسبها تفسر هذه العبارة السابقة . فمثلا عندما نعتبر شكلا خاصا تم صنعه . أو اية أداة أخرى ، نجد ان هذه الأشياء لم يقم العامل أو الفنان بصنعها الا معتمدا على فكرة تخيلها أولا فخرجت هذه الأشياء على الصورة المخصصة التي سبق تخيلها في ذهنه ، وقد استعان بالطرق العلمية التي تضمن الانتاج الجيد . واذن فالكتاب أو الأداة يعتبر شكلا يصنع بطريقة خاصة ومحدودة المعالم . . . فيصبح القول أذن بأن الجواهر أو الماهية - وهو هنا في هذا المثال مجمل الطرق والتعليمات والسمات التفصيلية التي تحدد الشيء الى الوجود بين يديه « (الفكرة هنا تقابل الماهية أو الجوهر) .

وفكرة سبق الجوهر للوجود اعتنقها فلاسفة كثيرون ان لم يكن كلهم . لكن اعتقاد سبق الجوهر على الوجود مبني على التسليم بوجود الاله الذي تتحدث عنه الفلسفة بأنه الصانع العلوي ، واذن فتصبح « فكرة الرجل » المجردة والموجودة في (علم الخالق) فكرة مطابقة تمام المطابقة لفكرة الكتاب أو الاله قبل بروزها الفعلي للوجود . . وهكذا يحقق الانسان جزءا من فكرة يعيها الخالق الذي هو الله . وعلى هذا النحو يكون للانسان طبيعة انسانية ثابتة موجودة عند جميع البشر ، مما يجعل من كل فرد مثلا خاصة لفكرة عامة ، وهذه الفكرة هي فكرة الانسان « وهنا مرة أخرى يتضح سبق الماهية على الوجود .

وان رجعنا الى « كانت » مثلا وجدناه يستنبط من

هذه النظرة الشاملة « ان الانسان المتوخش والانسان الطبيعي والانسان المتمدن يخضعون لتعريف واحد لانهم لا يفترقون في صفاتهم الجوهرية » ويضيف سارتر الى ذلك قوله « وهنا ايضا فان جوهر الانسان يسبق هذا الوجود التاريخي الذي صادفه في الطبيعة (١) وهكذا نجد القول يسبق الجوهر على الوجود يقتضى التسليم بوجود ذهن سابق يعنى الاشياء او الموجودات قبل تحققها بالفعل ، وباختصار يقتضى التسليم بوجود الله (٢) .

اما الوجودية فانها تضع الوجود الانساني في مكان الوجود المطلق (٣) . وخاصة الوجودية الالحادية كما سنرى . اما الوجوديون الدينيون فقد يرجعون اصول ما يسمونه « بالوجود الكامن » الى الله جل شأنه ، وعلى هذا النحو لدى كيركجارد مثلاً على انه « الكينونة الكامنة للموجود او الوجود الانساني باعتباره متميزاً تماماً عن وجوده الفعلي التجريبي الذي لا يعتبر وجوداً حقيقياً . ان الوجود نفسه لا يمكن ان يعرف أو يدرك ، ان من الممكن فقط ان يتضح أو يفسر أو يضارع في اللحظات الحاسمة كالعمل البطولي أو الموت وهذا ما يسمى بموقف خط الحدود لدى كارل جاسبرز » .

اما الوجودية الالحادية التي يمثلها سارتر ابلغ تمثيل

-
- (١) الوجودية مذهب انساني ٤٤ - منشورات مكتبة دار الحياة بيروت .
- (٢) المفروض ان الفلاسفة القائلين بسبق الماهية على الوجود انما ارادوا السبق الرببي او المنطقي ، لا السبق الزمني كما اشار الى ذلك بحسب د . عثمان أمين « لمحات من الفكر الفرنسي » ١٤٤ .
- (٣) د . عبد الرحمن بدوي « الانسانية والوجودية في الفكر العربي » .

التي يندفع إليها الوجدان ليغنى نفسه ويعنى بالتسالى وجوده . ويرى سارتر ان كل ما يتصوره خارجا عن هذه الحقيقة الأولية - حقيقة انا افكر فاذا انا موجود - يقع فى عالم امكانيات لا يتصل بالواقع والحقيقة وهو لذلك يتلاشى فى العدم .

ويشير سارتر الى حقيقة بسيطة يرى انها فى متناول الجميع ، وهى ان علينا ان نعى أنفسنا وبدون اية واسطة كانت ،

ونظرا للاتهامات التى وجهت الى الوجودية بخصوص نزعتها الفردية الذاتية الانانية اراد سارتر ان يتخلص من هذا الاتهام ، كما فعل اصحاب مذهب المنفعة من قبل ، وذلك عن طريق اعطاء مضمون للفظ « الذاتية » يشمل الآخرين ، يقول سارتر « . . الذاتية التى نتوصل اليها فى هذا المضمار ليست ذاتية فردية خالصة ، لاننا بينا انه فى « انا افكر فاذا انا موجود » لا نعى أنفسنا فحسب ولكننا نعى الآخرين . وما حياة الانسان الا مشروع ، كل منا مهندس ذاته وبنائها » .

فكرة الالتزام فى الوجودية

الالتزام هو أى اهتمام أو مشروع تركز له أنفسنا بكل ما لدينا من حماس وحمية . واللفظ الذى يستعمله الوجوديون الفرنسيون للدلالة على الشخص التزم يترجم حرفيا بالشخص الذى أعلن خطبته أى الذى قام باكبر التزام وهو التعهد بالزواج من امرأة معينة . ولكى تكون الحياة ذات بال يجب ان تشتمل على التزامات كثيرة يصحبها التحمس والانطلاق الذى قد يصاحب التزام

فلما كانت تنكر وجود الله فانها تسلم بضرورة « وجود كائن سبق الوجود عنده الجوهر » أى أنه وجد فعلا قبل أن يكون فكرة أو مشروعا ذهنيا . ومعنى ذلك عند سارتر « أن الانسان يوجد قبل كل شيء ، يصادف فى الطبيعة والكون ، ومن ثم يحدد ويعرف والانسان كما تصوره الوجودية ليس له فى البدء أى وجود حتى يمكن تعريفه وتحديده ... وهكذا يصح الاعتقاد انه لا توجد طبيعة انسانية » انه لا يوجد اله خالق ليتصورها فى ذهنه .

ويعتقد سارتر أن الانسان « ليس موجودا فقط كما يتصور وجود نفسه ، بل كما يريد وجود نفسه ... ، والانسان هو خالق لنفسه لانه وحده متصور لها » . ان فكرة خلق الانسان لنفسه من خلال قراراته المستمرة التى يصدرها وينفذها تشكل مبدءا أساسيا من مبادئ الوجودية وهو ما يسمى أيضا « الذاتية » ويذكر سارتر ان ما يريده من وراء هذا الاعتقاد هو اعلان « أن للانسان كرامة أكثر مما للحجر أو الطاولة » فنحن نريد أن نقول ان الانسان موجود قبل كل شيء وهذا يعنى انه قوة تتطلع للمستقبل وهى تعنى تماما أنها تندفع نحو المستقبل .

فكرة الذاتية فى الوجودية

ويرى سارتر ان نقطة الانطلاق فى فلسفة الوجوديين هى ذاتية الفرد لكنه يدفع عن فلسفته وصفهـا بالبرجوازية لان نقطة الانطلاق يمكن أن تدعم فلسفيا . أن نقطة الانطلاق تشير اليها عبارة ديكرت الشهيرة « انا أفكر فاذن انا موجود » تلك هى الحقيقة المطلقة (الوحيدة)

الزواج . الا انه مما يلفت النظر حقا فى الوجودية اعتقادها ان هذه الالتزامات ليست ثابتة نظرا لتغير الظروف . وذلك لأن أهميتها لا ترجع الى ثباتها بل ترجع الى شدتها ودخولها فى حياتنا الفردية . وبالإضافة الى ذلك فان الكون لا يهتم بالتزامنا ولا بحياتنا وكذلك المجتمع أو الناس « وكل منا يقف وحيدا ... اذا توقف نشاطنا وسقطنا ، ضم الباقون الصف واستمرت الحياة » .

فقد نكره عدم الاهتمام بالالتزام :

الواقع ان كلامنا ينتظر وفاء الآخر بالتزاماته ، كما ان لا قيمة لهذا الالتزام الا بمقدار ما يحقق من القيام بأداء المسئولية المحددة صحيح ان الوجودية حين رأت ان تصرّحاً كهذا قد يشبط من عزيمة الناس ، أوضحت ان كيان الفرد وقيمه تتحدد بالتزاماته ، لكن لنا ان نسأل : قيمته عند من او عند ماذا ؟ ولذا نرى بوضوح ان الوجودية تربط بين المسئولية والكآبة ولا تحاول ان تقدم وسيلة لازالة الكآبة لأنها تراها عنصراً ثابتاً لا يمكن ازالته ، وله ما يبرر والعجيب انها لا ترى تنافياً بين الكآبة وبين الدعوة الى العمل والاجتهاد .

فكرة الحرية الوجودية

تولى الوجودية عناية فائقة بمشكلة الحرية وتحل هذه المشكلة بطريقة - لا تعقيلية ، وتنكر اعتماد الفرد على المجتمع ولا تريد أن تعترف بأن اثبات الذاتية التى يريدونها لا يمكن تحقيقها فى المجتمع الطبيعى .
ومن اقوال سارتر « الانسان حر » والانسان حرية .

ولكن فهمه للحرية نابع من تكذيبه لوجود الاله وقد صرح بذلك معلقا على قول دستوفسكى « اذا لم يكن الله موجودا فان كل شيء يصبح مسموحا » . حيث قال سارتر « من هنا تنطلق الوجودية . فالانسان متروك لا يعتنى به احد ، لانه لا يجد فى نفسه ولا فى خارجها شيئا يتمسك به ، يتعلق بأهدابه » . واذا كانت الوجودية الالحادية كذبت بوجود الاله فلا عجب الا نرى امامها فيما تسير تصرفاتها وتجعلها شرعية . يقول سارتر « لذلك فاننا لا نجد امامنا او خلفنا اى نوع من التشجيع والموافقة او اى عفو من هفوة ، فنحن وحدنا بدون عفو او قبول تبرير ، وهذا ما أسميه الجبرية فى الحرية . فالانسان مضطر أن يكون حرا وقد حكم علينا بالحرية ، ومن المفيد أن ننقل هذا النص كاملا ليتضح لنا مدى تناقض الوجودية الالحادية يقول سارتر اثر ذلك « محكوم لأنه لم يخلق نفسه ، وهو من جهة اخرى حر لأنه منذ الساعة التى القى فيها فى هذا الكون وجد نفسه مسئولا عن كل ما يفعله ... ان الوجودى يعتبر ان الانسان لن يجد عونا فى هذه الأرض ، ولن يجد ما يهديه او يحدد له معالم سيره ، لانه يؤمن بان على الانسان أن يفسر المعالم التى هى أشبه بالطلاسم ، وان عليه أن يحلها بطريقته الخاصة . فهو يعتبر اذن ان الانسان مدعو فى كل لحظة لاختراع الانسان ، وان فى هذه الدعوة نوعا من الحكم الصارم الذى لا خلاص منه .

والثغرات بادية فى تفكير سارتر : فكون الحياة وليدة الصدفة يحملنا على اعتبار الصدفة أشبه بالاله او المبدأ العام الذى له قدرة الابد والاحياء ، واذا لم تكن هناك قيم ، فلم أحمل نفسى مسئولية خلق نفسى وعلى اى

نمط اخلق نفسى ؟ وسارتر يعترف بأن الانسان لم يخلق
لاختراع نفسه ، ويريد بالخلق هذا اليجاد ، بينما يصرح
بأن الانسان مدعو فى كل لحظة لاختراع الانسان . وفكرة
سارتر قلب للحقائق فهل الانسان حر لأنه مسئول ،
أم انه مسئول لأنه حر ؟ الواقع ان الحرية هى الشرط
الأساسى لتحمل المسؤولية . ان نعمة اليأس من الهداية
وققدان الأمل فى تحديد العالم فى هذه الحياة تشيع فى
كتابات سارتر . رغم محاولاته العديدة اثبات ان
الوجودية ذات نزعة تفاؤلية ، والا فلم اختار الجانب
المظلم المتعس من الحياة الإنسانية وخصه بالكثير من
التفصيل فى رواياته العديدة ؟

بقى ان نقول ان التسليم بوجود الاله الخالق لا ينفى
حرية الانسان فى الحدود التى تقع فيها عليه
المسؤولية ، أى انه مسئول بقدر ما يمنح من حرية
وسلطان .

ولا يخفى انه يترتب على فكرة سارتر ان الانسان كم
مهمل وقد صرح بذلك فعلا حيث قال « وهكذا يصح ان
نعتبر اننا مهملون » ويعطى سارتر (١) المثل الذى يدل
على هذا الاهمال فيذكر حالة أحد نلاميذه الذى جاءه
زائرا ومستشيرا فى مآزق لم يستطع ان يقرر فيه شيئا .
ويتلخص مآزق هذا الشاب فى ان له أبا فى نزاع مع
والدته وكان أخوه البكر قد قتل ابان الهجوم الألماني على
فرنسا عام ١٩٤٠ وكما يقص سارتر « وكان هذا الشاب
ذا عاطفة تميل للبداية ولكنها فاضلة على أى حال .
فرغب أن ينتقم لأخيه ، أما امه فكانت تعيش لتزاعها

(١) انظر سارتر « الوجودية » ٥٩ ومابعدها .

مع زوجها من جهة ، ولقتل ابنها البكر من جهة أخرى ، ولذلك لم تكن التعزية والسلوان الا بقرب ابنها الثاني منها . فكان الشاب أمام مفترق طرق : فاما ان يسافر الى بريطانيا وينضم الى القوات الفرنسية الحرة ، تاركا خلفه والدته منخلعة القلب لغيابه ، واما أن يبقى الى جانب والدته مواسيا لها ومعينا على الحياة وكان على يقين أن أمه لا تعيش الا له، وأن فراقه او موته سيسببان لها ألما عميقا ويتركانها فريسة بين يدي اليأس . . . »

ويعلق سارتر على ذلك بقوله : اذن وجد هذا الشاب نفسه أمام شكلين مختلفين من التصرف : شكل محدود اعالم لا يتعلق الا بالفرد ، وشكل آخر يتعلق بمجموعة ضخمة من الأفراد ، يتعلق بمجتمع انساني أو وطني .

وهنا نوعان من الأخلاق هما ما أشار اليهما سارتر بالأخلاق الفردية والأخلاق الأرحب . ويضيف سارتر احتمالات اجابات الدين المسيحي وعجزه عن اسعاف الشاب بالرأى الصحيح لأن الدين المسيحي على حد قول سارتر « يفرض ان نكون محبين لبعضنا البعض ويفرض ان نساعد الجار ونضحى من أجل الغير ، ونختار في تصرفاتنا الطريق الشائكة فنسلكها » وهنا يتساءل سارتر من الذي يحدد هذه الطريق الشائكة ؟ ثم ما هي هذه الطريق الشائكة ؟ أهى الميل للمحاربة ضمن مجموع ومن أجل المجموع ؟ أم هي الرغبة المحددة بمساعدة شخص عزيز ؟ وبعد أن يعدد سارتر الاحتمالات الكثيرة التى تواجه مثل هذا الانسان يركّز على فكرة كون الانسان مهملا لا يوجد أمامه من أو ما يسدد خطاه ويرشده ، ولذا يرى أن شعور الكآبة لا يزول ، بل يعيش كما هو ، وليس من الضروري أن تأمل لكى نعمل . ويعبر سارتر عن لا أدبية مطلقة نحو المستقبل بالنسبة

للإنسان ، أو بالنسبة للجماعة أو الحزب ، اذ ان الاعتقاد فى كل شىء على الممكنات ، وهو بضرب مثال انتظار قدوم صديق ، مما يتوقف على وصول القطار فى موعده وعدم خروجه على قضبانه الخ . ولاحساس سارتر ان هذا التصور قد يوقع الإنسان فى فراغ ويأس تامين ، ويؤكد الانضواء والعمل بناء على تلك الحكمة القديمة التى يستشهد بها وهى « ليس من الضروري ان نأمل لكى نعمل على الا يقوم الإنسان بأعمال تتعدى حدود استطاعته » .

وينفى سارتر ان تودى مثل هذا الأفكار الوجودية الى الدعوة الى الخمول وعدم النهوض بالمسؤوليات ويؤكد ان المذهب الوجودى يتناقض تماما مع الخمول « لأنه يعلن بصراحة الا حقيقة الا فى العمل ، وهو يذهب الى ابعد من ذلك فيقول : ان الإنسان ليس الا مشروع الإنسانى ، وهو لا يوجد الا بمقدار ما يحقق ذلك المشروع فهو اذن عبارة عن مجموعة أعمال تكون حياته » .

والآن وقد افضنا بعض الشئ فى عرض وجهة النظر الوجودية - رغم اغفالنا الكثير من جوانبها لعدم صلته المباشرة بقضية المعرفة - بجمل بنا ان نوجز النقاط التى تقدم احيانا لترويج الوجودية .

نقاط براءة

من أهم هذه النقاط :

١ - تقويم الفرد بأعماله واهتماماته وعلاقاته فعلى قدر الفعل والاهتمام والعلاقات تكون قيمة الإنسان :

حيث انه فى صورة ايجابية واثقة وقد سبقت الاديان الى ذلك لكن هذه النقطة يحيط بها جو رهيب من الظلام واليأس وليست جديدة بالرة ، ونجد فى القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد هذه الفكرة مما لا سبيل فيه الى الشك ، من ذلك قوله تعالى « وان ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى » وقوله « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » وقوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » وقوله تعالى « قل يا قوم اعملوا على مكانتكم انى عامل » فالمرء فى هذه الآية مأمور ان يبنى منزلته وقدرته فى المجتمع بأداء الدور الذى يحدد قيمته ووزنه فى الحياة البشرية وعند الله سبحانه . فتأمل قوله « انى عامل » كيف يسير فى نفس سامعى الرغبة فى المحاكاة والمباراة والتنافس ، وناهيك بذلك بالاييجابية والفاعلية ويكشف القرآن المتقاعدين عن الجهاد المدعين انهم يريدون الخروج من اجله لولا بعض الظروف القاسية فيقول « ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة » .

فيخرس السنة هؤلاء المنافقين بدليل ظاهر بين من اتخاذ أسباب الأهبة والاستعداد للجهاد كامارة على ايجابية العزيمة وفاعلية الإرادة فى هذا المجال بل لا تقتصر الاديان على الدعوة الى العمل انما تطلب اجادته واتقانه وحسن توجيهه بأن يسهم فى تحسين المجتمع ماديا وروحيا وحسبك قوله صلى الله عليه وسلم « ان الله تعالى يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » واتقان العمل واجادته ثمرة طيبة للتفاؤل ، والثقة وترويج فعلى للرضا والتطلع الى تحقيق الامل . وبذلك يظهر تهافت كلام سارتر واستشهاده بما يسميه الحكم القديمة

القاضية بعدم ضرورة الأمل للقيام بالعمل . فان هذا مما يخالف طبيعة الانسان تلك الطبيعة التي يريد سارتر أن يصنعها الانسان بنفسه ، وان يحدد مكانتها بما يقوم من أعمال . فكيف يعقل أن نعمل بدون أمل والا نتطلع بأعمالنا فى تحقيق آمالنا ؟

٢ - من هذه النقاط تأكيدها مبدأ الحرية حتى يصح بعد ذلك القاء المسؤولية على الفرد الحر . ونرى أن الوجودية قد تطرقت فى تصوير هذه الحرية حتى كادت تصورها حرية مطلقة . مع أن الحرية المطلقة محض خرافة ، لأن هنالك أسبابا كونية وطبيعية وقوانين اجتماعية ودينية تضبط مثل هذه الحرية وتحد منها . ولا تتحقق الحرية الكاملة المطلقة الا لكائن تتخطى قدرته وعلمه وإرادته وأمكاناته كل الحدود .

٣ - تأكيدها لفكرة الالتزام وقبول عبء الحياة وقياس قيمة الفرد والتزاماته ، وان كانت تخلى هذا الالتزام من المعنى حين تنكر معنى الحياة . وهذا أمر يجعل الالتزام صعب التبرير والتقويم . وهذا العنصر مفتعل لأضفاء شيء من الجدية على الوجودية وهو فى غايته ينتهى الى العبث والضياع .

٤ - نقدها للإيمان الكاذب « الذى قد نسميه نحن الادعاء والغرور » الذى يعتمد دائما على معاكسة الظروف ، والتهرب من المسؤولية ، وأصحاب هذا الادعاء يرجعون فشلهم دائما الى الظروف دون أن يحملوا انفسهم أى نوع من المسؤولية اذا فشل بعضهم مثلاً فى الصداقة والحب قالوا أنهم لم يجدوا الشخص الجدير بصدافتهم وحبهم ، ويتعلقون دائما بالتبريرات السكاذبة لكسلهم وفشلهم .

ونرى نحن ان من أدق ألوان التحليل لمثل هذا الموقف تعليق سارتر على أمثال هؤلاء بأنهم « يبقون غير مستعملين »، أى أنهم لم يستخدموا طاقاتهم وملكاتهم وقدراتهم ، بل عطلوها حتى جفت وذبلت منهم ، يبقون مجموعة من الامكانيات والاستعدادات والميول التي لا قيمة لها بحد ذاتها لكننا نجد الاسلام قد سبق الى التنبيه الى ذلك فى قول كتابه : « ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » ، وحل التصوف الاسلامى هذا الموقف تحليلا عميقا واعتبر بعضهم الآية القرآنية الكريمة « وبئر معطلة وقصر مشيد » رمزا لمثل هذه الحالة وهى حالة تعطيل ملكات الانسان وعدم استخدامها الاستخدام الصحيح ، ومع وجود كافة المقومات ونتيجة ذلك أن ترى انسانا من الناحية الظاهرية الشكلية المدنية ملء العين ولكنه خال من روح الحياة فبدنه قصر مشيد وقلبه ونفسه بئر معطلة ، ولا يتدفق منها تيار الحياة ويسميه بعضهم أضاعة مفتاح القلوب .

حيث يرون ان للقلوب أقفالا مثل أقفال الخزائن ، وفى القلوب كنوز وأسرار لا يصل اليها الا من عرف مفاتيحها . ومن أقرب مفاتيح القلوب - كما يرى الصوفية - المعرفة اليقينية لمباشرة الله وقربه من خلقه بخفى الطافه وكرام رعايته . والقرآن الكريم ينبئنا حقيقة بأن للقلوب أقفالا وان هذه الأقفال تمنع من التأمل والتدبر والوصول الى الحقيقة الخالصة ، وذلك فى قوله فى سورة محمد : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » ويقول بعض الصوفية ان مفتاح القلب هو « علمك بأن الله قائم عليك » وهذا ما تدعو اليه المراقبة

ولذلك ثمار كثيرة أفاض التصوف فى الحديث عنها .

٥ - امكان انتفاع الفلاسفة المحترفين من كتابات المفكرين الوجوديين فى تعديل النماذج المحددة الضيقة التى يصنعونها للانسان فى فكره وعمله ، وذلك لان خيال الباحث يتسع مجاله اذا لاحظ ما فى حياة الانسان وتجربته من مرارة ، وكثيرا ما يستعين فى ذلك بالنظرة الثاقبة التى يصادفها فى كتابات الوجوديين من حيث تصويرها لحياة الانسان العقلية لا كما ينبغى ان تكون .

٦ - تعظيم الطبيعة وتمجيدها ، واتصال ذلك برد جميع المعايير الى الانسان .

ولعمري ان هذا لموقف متناقض للغاية ، اذ كيف تعظم الطبيعة وتمجد وهى جزء من عالم وجد نتيجة صدفة لا عناية ولا راعى له ؟ واى رجاء يعقده الانسان فى مظهر خلاب لا يدوم ، وفى موكب زاحف يدوسه بالاقدام ولا يابه له فى جليل أو حقير .

٧ - ان التقدم هو ما يصنعه الانسان لاي خارجى . على اننا يجب ان نلاحظ ان هناك خلافا جوهريا بين النزعة الانسانية والنزعة الوجودية فى فهم عبارة « الانسان مقياس كل شيء » حيث يراد به فى النزعة الانسانية النوع الانساني ، نضيف الى ذلك فكرة عدم عزلة الافراد ، لانهم كائنات اجتماعية قادرة على المشاركة ، بينما يراد بهذه العبارة فى الوجودية الفرد فقط ، فالفرد وحده هو مقياس الاشياء جميعا ولا سيما كل القيم .

رفض الوجودية :

لقد وجهت الى الوجودية الانتقادات التالية ، ونعتقد أن رد أحد اعلامها على هذه الانتقادات ضعيف للغاية . ومن هذه الاتهامات .

١ - انها فلسفة برجوازية تنزع الى التزام الراحة في اليأس . ٢ - وانها تعزل الانسان عن الجماعة لأنها تبدأ وتنتهى بالذاتية الفردية . ٣ - وانها تولع بابرار القبيح من جوانب الطبيعة الانسانية وتبالغ فى التركيز على أوجه التعاسة والشقاء فى الحياة الانسانية مما يبعدها تماما من النزعة التفاؤلية رغم استماتة سارتر فى محور هذا الاعتقاد .

٤ - وانها تنكر القيم الخالدة وتبطل الأوامر الالهية . قد حاول سارتر فى كتابه « الوجودية نزعة انسانية » ، أن يرد على هذه الاتهامات ، لكنه لم يوفق فى بعض الردود ، وكان خيرا أن يبدأ بتحديد أصول وأبعاد النظرية الوجودية حتى تتضح تماما ، ثم يرد بعد ذلك على ما يرد من اعتراضات كما أشار الى ذلك الأستاذ المرحوم الدكتور عثمان أمين : ولكن يبدو أن الوجودية فى صورتها الملحدة قد افترقت النمط الذى ينظم أصولها وافكارها لتشكّل بذلك مذهباً متماسكاً يرتفع الى مستوى المذاهب الفلسفية الكبرى ، فظلت لذلك مجرد مأوى لشتات من الافكار والآراء التى لا تصمد للنقد عند الفحص الدقيق .

ولم يكن يريقها الجذاب ابان انتشارها فى فرنسا الا نتيجة لاعتمادها على بعض الاحساسات القريبة للانسان . ومحاولة التركيز عليها ضمنا لخلخلة الفرد من بنيته وجعله أشبه بجزيرة مستقلة .

٥ - اذا كانت الوجودية أو التفكير الوجودى لا يعنى بالضرورة الحادا صريحا - واذا كانت لا تتجه حتما الى انكار الدين وتكذيب مبادئه - حيث يوجد بعض الوجوديين اندينيين من امثال جاسبرز ، وكير كجار ، الا انها على وجه العموم تصور الوجود تصويرا رهيبا خاليا من المعنى والأمل والهدف . صحيح انها سلمت بإمكان وجود أهداف فردية قد تتشابه عند بعض الأفراد ولكنها هى على كل حال أهداف اصطنعها الأفراد ، وما قيمة هذه الأهداف فى حياة لا معنى لها ولا هدف ؟

٦ - ونظرا لأن بعض الفلاسفة الوجوديين شغلوا كثيرا بالدراسات والتحليلات النفسية : بل ان بعضهم بدأ عمله كطبيب نفسانى مثل كارل جاسبرز ١٨٨٣ وهو شارح كبير للوجودية - فانهم اعتبروا ان جوهر التفلسف هو الانطلاق فى البحث عن الشخصية ، حتى انهم رأوا فى الظواهر الخاصة بالامراض النفسية تعبيرا عن الشوق الحار والانطلاق الدائب فى البحث عن هذه الشخصية (شخصية الفرد) . ولم يروا فيها تحللا أو تفتتا شخصيا ، ولذا كان من الطبيعى ان ينتهى مثل هؤلاء الى النتيجة التالية : وهى أن أى تصور عقلى للعالم لا يمكن أن يعتبر معرفة ، انه لا يعبر الا تعبيرا رمزيا عن الوجود الذى يحتاج دائما الى ضرورة التخلل والاستبطان والنفاذ فى حناياه . ان المضمون الباطنى الحقيقى للفلسفة يمكن الافضاء به عن طريق الفهم القريب المباشر للرمز أو السر ، وعمل الفلسفة على هذا ينحصر فى ادراك اللا تعقل أو اللا معقولة التى تسبب العالم .

ويذهب جاسبرز بالذات الى أن فهم هذه اللامعقولة

ينبغي أن ينتهى الى أنها مصدر لاسمى الحكمة . وهذا تناقض اذ كيف تعتبر الا معقولة مصدرا لاسمى الحكمة . أن ذلك لا يتحقق الا اذا أريد باللامعقولة تجاوز معنى الوجود لحدود العقل ، لا أن فى العقل ما يثبت لا معقولة الوجود . وواضح أن جاسبرز قال بهذا باعتباره رجلا متدينا . ومما يتصل بذلك فكرة جاسبرز عن موقف خط الحدود ، وتفسير ذلك أن جاسبرز يرى أن معنى الوجود الحقيقى يصبح فى غاية الوضوح بالنسبة للانسان فى فترات الصدمات العميقة والتجارب المتطرفة كالمرض والموت والزواج والذنب أو الجريمة التى لا تفتقر ، ففى مثل هذه اللحظات يسقط الحجاب وينحل الرمز فيصبح الانسان حرا متخلصا من أعمال الحياة اليومية ومن اهتمامات المثالية وآرائه العلمية عن الحقيقة أنه يواجه ويأشر وجودا صميما قريبا عميقا . كما يعاني الحقيقة بالله . وفى هذا قصر المعرفة على حالات معينة بعضها لا تفيد فيه المعرفة مثل الموت .

٧ - فكرة الوجودية فى خلو الحياة من المعنى لا تتفق مع ما شته المنهج العلمى الذى يشهد وجود الأطراد والاتساق فى سير الظواهر وتطورها على أساس معقول يمكن فهمه كما يمكن به أن تفسر كثيرا من الأمور تمهيدا للسيطرة عليها، ولا يعقل أن يوضع مثل هذا النظام الدقيق لغير معنى أو هدف . وإذا كان الوجوديون لا يجدون معنى للحياة لأنهم فقدوا أهم الأسس لتصور هذا المعنى وإدراكه ، فليس ذلك دليلا على عدم وجوده . وقديما قال زرادشت « أن للحياة معنى ولكن العثور عليه هو ما تجد نفسك فى طلبه » والفطرة السليمة تأبى أن تسلم

بأنه يوجد كون بهذا النظام وهذه الروعة والابداع والافتقان في جميع أرجائه دون أن يكون هناك معنى أو هدف يدركه المبدع الخالق حتى وان خفى علينا ، وليس من المستحيل عقلا ادراكه .

ولا تقتصر الوجودية الملحدة على انكار الاله ، بل هي كذلك تنكر اية غاية أو منطق أو معنى للكون بأسره كما انها ترى ان الحياة البشرية ضرورة لها فهي بلا غاية بلا معنى بلا حكم . والغريب مع هذا ان سارتر يدافع عن الوجودية بقوله انها ترفع كرامة الانسان وتجعله لا يتساوى مع الكرسي والحجر ، فأى كرامة تلك التي تجعل الانسان يحيا بلا أمل ، وبلا هدف في كون تكتنفه الظلمات واليأس من كل جانب ؟ ان تاريخ الحياة بالنسبة للوجودي ليس الا سلسلة من المصادفات أو الأحداث العارضة . وتبالغ الوجودية في الوصول بهذه الفكرة الى نهايتها المريرة فالصدفة هي التي تصنع الحوادث والعسوارض وهي الصفة الأساسية لكل وجود . واذا كانت الحياة يرمتها عرضية فهي اذا لا معقولة ، وكلها عبث وهنا تصطدم الوجودية صراحة مع المذاهب المتدينة - أو المؤلهة . وهنا ايضا يتحطم أساس الوجودية على صخرة هذا الاعتراض الذي ملخصه : اذا سلمنا بأن الكون عارض فمن التناقض المنطقي أن يصدر الانسان في سلوكه وعمله كما لو كانت هناك قيم أو مقاييس ثابتة ، فليتبع كل اذن ما يروقه ولتسر الأمور اذن على ما تهوى من الفوضى والعبث وهذا هو ما توحى به الوجودية غير انها لم تدع صراحة الى التحلل وانمسا حاولت ان تضبط ذلك بفكرتها عن الحرية والالتزام . ولكنها فشلت تماما في ازالة التناقض المشين الذي وقعت فيه حين اتخذت نقطة انطلاق تحكيمية لا يسندها فيها

منطق أو برهان . وهذه النقطة هي ادعاء وجود الكون وسر الحياة نتيجة الصدفة ، كان انصدفة كائن واع ، وحين تخيلت أن التقدم بين الماهية والوجود - أو العكس تقدم زمني أو تاريخي وليس كذلك .

٨ - كما يبدو أن الوجودية لم تول لنية الفرد وقصده اية عناية ، لأنها اعتبرت أن لم تكن ، حيث أنها لا تقيم إلا الأعمال فقط ، ولا تظهر أمامها قيمة المرء إلا بهذه الأعمال . وهي بهذا تلتقي مع البرجماتية ومع أصحاب مذهب المنفعة . وهذا الموقف يخلو من الدقة لأن الأعمال قبل صدورها لم تكن إلا مجموعة من النيات والمقاصد في مرتبة السر والخفاء ، ثم يخرجها العزم والإرادة والطاقة والقدرة إلى حيز الوجود . فالنية بذلك جزء هام لا يستغنى عنه في تقويم العمل . صحيح أننا لا نملك قياس النيات ، لكن الإسلام قدر النية حق التقدير ، حيث يقول رسوله الكريم : « إنما الأعمال بالنيات » وذلك لضمان اطلاع الله على ما خفى في الصدور . وبالنسبة للإنسان يمكنه قياس النية ببعض الشواهد كما يطبق ذلك في المحاكمات وغيرها . وقد رأينا فيما سبق كيف يستند القرآن إلى بعض الشواهد لإثبات عدم اخلاص هؤلاء الذين ادعوا رغبته في الخروج للجهاد . ويشير علم النفس الحديث وعلم الجرائم معاً إلى أهمية الخواطر والهواجس والنيات ، وقديماً تنبه الصوفية المسلمون إلى النفس الإنسانية ونوازعها وخطراتها ، وتناولوا ذلك بالشرح والتحليل مما أعطى أهمية كبرى لهذا الجانب الخفي الذي يسبق في الوجود هذا الجانب الظاهري . ويتأكد هذا المعنى أيضاً في الأحاديث النبوية التي تشير إلى أن الله لا ينظر إلى صورنا أو أعمالنا وإنما ينظر إلى قلوبنا .

الأدب الروحي في الإسلام

الأدب الروحي فسيح الجوانب رحب الآفاق متنوع
الاجناس ، مختلف المضارب والمشارب ، ثرى الأنماط
والأذواق .

ومبعث انفساح جوانبه ورحابة آفاقه انه يتعلق
بالذات الالهية وصفاتها التى تجمع الحسن والجمال كما
تضم الكمال والجلال ، ويتعلق أيضا بالنفس الانسانية على
تشعب دروبها ، وتفرع مسالكها ، وتنوع خواطرها
وسوانحها ، وتلاحق مشاعرها واحاسيسها ، وفوران
انفعالاتها بسطا وقبضا ، وانسا ووحشة ، وخوفا
ورجاء .

وربما كان هذا هو السر فى ظهور الطابع الانساني
على هذا الأدب من جانب ، والسر كذلك فى هذه القفزة
الأدبية للأدب العربى من نطاق الأغراض التقليدية المحلية
الى هذا المستوى العالى الذى تجد فيه كل نفس
انسانية مرآتها وصورتها من جانب آخر .

لقد أضاف هذا الأدب الى التراث الاسلامى ما اثرى
التراث البشرى على وجه العموم ، حيث ألقى هذا
الأدب كثيرا من الضوء على أهم مشكلاتنا القسكوية
والنفسية .

ولقد كان هذا الأدب - فى معظمه - صدى على
لأرواح هؤلاء الأصفياء ، معمقا مفاهيم الفاظ كثيرة كانت
تتناول من قبل تناولاً سطحياً ، وواضعا أيدينا على
دقائق فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ،
وتعتبر هذه الدقائق فى أروع صورها غاية فى النطراف
والنفع فى الحياة الأدبية والروحية على السواء .

ويصرف النظر عن كون حياة معظم هؤلاء الصوفية
برهانا أكيدا يضاف الى الشواهد التاريخية المتتابعة على
صدق التجربة الانسانية ، وبصرف النظر عن حقيقة كون
هذه التجربة تكديبا واقعيا لهؤلاء الذين ساء رأيهم فى
الانسان ، فلم يروا فيه سوى ظاهرة مادية عابرة ،
نقول - بصرف النظر عن كل ذلك - فان الأدب الصوفى
دون جدال قد أثرى اللغة العربية والأدب ، وهذب كثيرا
من الأساليب والأغراض فأحيا ضمير الأديب والشاعر ،
وسما بأفراضه ، وتأنى به عن التكسب ونشدان الرخيص ،
وحبب اليه الصدق والاخلاص ، وأسهم فى ترقية الذوق
وتوسيع الأفق .

ولقد أثرى الشعر التصوف الإسلامى أثراء جعله
يفوق نظرائه من النظم الصوفية الأخرى ، حتى هذه
النظم التى يدعى أصالة ومركزية عاطفة الحب فيها .

ولعل أهم ظاهرة عالجها الأدب الصوفى هى ظاهره
الحب حيث تناولها بالتحليل والتفسير والتعليل
واستعار فى رسم صورها كل ما أمكنه من الفاظ ورموز
وامثلة وكتابات الى الدرجة التى تجاوزت حدود الغزل
العذرى المأثور فى الأدب العربى .

ولم يكن النثر أقل نصيبا من الشعر فى تبيينه لكافة
المصطلحات التى ضمتها العلوم فى المحيط الإسلامى

سواء أكانت علوما عربية أو علوما إسلامية أو علوما طبيعية ولعل من الطريف ملاحظة هذه الرسائل والمقالات الوعظية التي صيغت على نهج المشتغلين بعلوم الطبيعة والكيمياء والفلك .

ولعل مما حجب الى بعض الصوفية هذا اللون من الرسائل ما لا حظوه من إمكان وإدراك التشابه بين التأثير في المواد عن طريق النسب والمقادير ، والتأثير في النفس الإنسانية عن طريق نسب أخرى ومقادير أخرى تملئها الآداب والمعارسات الروحية التي اقتضاها الطريق الصوفي في صورته العامة .

وقد يفسر ذلك أيضا ما سجله التاريخ من اشتغال بعض الصوفية ببعض العلوم الطبيعية والكيمياء وبخاصة اشتراكهم فيما شغل بعض الفلاسفة من البحث عن وسائل تحويل المعدن الخسيس الى معدن نفيس وهذه المشكلة عرفت بمشكلة حجر الفلاسفة .

واذن فلا غرابة ان يقاس الانسان في حالة انحرافه وجهله بالمعدن الخسيس الذي يمكن تحويله الى انفس مما هو عليه فالتناس كما يقال « معادن » وهذا يفسر لنا اختيار بعض المؤلفين عناوين لكتبهم تفيض بهذا الإيحاء كعنوان « كيمياء السعادة » وما الى ذلك .

ومما لا جدال فيه أن الصوفية - كثيرهم ممن تمتع بالجو الاسلامى - قد استلهموا الروح الاسلامية التي تجمع في حناياها شمول النظرة للجمال - جمال الخالق وجمال المخلوق ، وان شئت قلت : الجمال بطرفيه - المطلق والمقيد - او الا محدود والمحدود .

لقد اتخذ التعبير عن جمال الخالق وجمال المخلوق

فى الفكر الاسلامى طريقين متميزين ؛ احدهما ذلك الطريق الذى يحتفظ دأنا بالحد الفاصل المميز بين الجمالين ، كما يميز بين الاله والكون مع عدم قسم العلاقة بينهما . وهذا الطريق يمثل السميت الاصيل لجوهر الاسلام القاضى بمبدأ التوحيد وتفرد الخالق بالجلال .

أما الطريق الثانى فلا يرى فيه الا جمال « واحد » فى صورتين مطلقة ومقيدة وهما وجهان لعملة واحدة بناء على نظرية وحدة الوجود .

وقد نخطئ أحيانا فنخلط بين الطريقتين اذ نصف شعراء صوفيين أحيانا بأنهم من اتباع وحدة الوجود مع أنهم ليسوا كذلك فى الواقع وانما هم من أشياع وحدة الشهود المنبثقة من أعماق الشعور .

وقد داب رجال الفكر والفن فى الاسلام على الحديث عن الجمال القرآنى والتذوق الجمالى لآياته ، بل أننا لنرى أن من عقد فصولا للجمال خصص بعضها للحديث عن الجمال الالهى ضارباً الأمثلة من هذا العالم ، فاذا تحدث عن جمال الطبيعة أو جمال الفن المبتكر لم ينس فى النهاية أن يعود الى تذكيرنا بالجانب الالهى ، وكان روح الآية القرآنية الكريمة « وأن الى ربك المنتهى » تسرى فى خلايا أفكارهم .

فها هو الامام الغزالى - رضى الله عنه - يعرض لنوعى الجمال - الحسى والمعنوى - ضارباً الأمثلة من صميم الحياة البشرية تمهيدا للتدرج صعودا فى معراج الجمال حتى يصل الى الله - جل جلاله . فيقول : « واعلم أن كل جمال محبوب عند مدرك الجمال ، والله تعالى جميل يجب الجمال ، ولكن الجمال ان كان بتناسب

الخلقة وصفاء اللون أدرك بحاسة البصر ، وإن كان الجمال بالجلالة والعظمة وعلو الرتبة وحسن الصفات والأخلاق وأرادة الخيرات لكافة الخلق وافاضتها عليهم بالدوام الى غير ذلك من الصفات الباطنة ، أدرك بحاسة القلب .

ولفظ « الجمال » قد يستعار أيضا لها فيقال : ان فلانا حسن وجميل ، ولا تراد صورته ، وإنما يعنى به انه جميل الأخلاق محمود الصفات ، حسن السيرة ، حتى يحب الرجل بهذه الصفات الباطنة استحسانا لها كما تحب الصورة الظاهرة ، وقد تتأكد هذه المحبة فتسمى عشقا .

ومن العجب ان يعقل عشق شخص لم تشاهد قط صورته ، أجميل أم قبيح وهو الآن ميت . ولكن لجمال صورته الباطنة وسيرته المرضية ، وغير ذلك من الخصال - ثم لا يعقل عشق من ترى الخيرات منه ، بل على التحقيق : من لا خير ولا جمال ولا محبوب فى العالم الا وهو حسنة من حسناته وأثر من آثار كرامته ، وغرفة من بحار جوده ، بل كل حسن وجمال فى العالم - أدرك بالعقول والأسماع وسائر الحواس من مبتدأ العالم الى منقرضه ، ومن ذروة الثريا الى منتهى الثرى ، فهو ذرة من خزائن قدرته ، ولمعة من أنوار حضرته .

وقد تعلقو حدة النغمة المعبرة عن الوحدة الجمالية حتى لتختلط الطريقتان اللتان المحنا اليهما آنفا . ولكن مثل هذه النصوص اذا شرحت فى ضوء رحابة الأفق وحسن الظن والتفهم ، وجدنا انها لم تحرم من أضواء النظرة الاسلامية .

ومن قبيل ذلك قول بعضهم مخاطبا الله سبحانه :

تجليت في الأشياء حين خلقتها
فها هي ميطت عنك فيها البراقع
قطعت الورى من ذات حسنك قطعة
ولم تك موصولا ولا فصل قاطع
تجمعت الأضداد في واحد البها
وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع
فكل بهاء في ملاحه صورة
على كل قد شابه الغصن يافع
الى ان يقول :

محاسن من انشاء ذلك كله
فوجد ولا تشرك به فهو واسع
واياك ان تلفظ بغير البها له
اليه البها ، والقبح بالذات راجع
فكل قبيح ان نسبت لفعله
اتتك معاني الحسن فيه تسارع
الى ان يقول :

وأطلق عنان الحق في كل ما ترى
فتلك تجليات من هو صانع

بقي ان نقول : ان الأدب الصوفي - شعرا ونثرا -
هدف فيما هدف - الى التواصل العاطفي والاشتراك
في اثارة المشاعر بناء على ان الشاعر أو الاديب متأثر
غاية التأثير ، وهو لذلك ينقل هذا التأثير بدرجته
وحرارته ، لانه لا يعقل ان ننتظر ان نؤثر في غيرنا اذا
لم تكن نحن بالفي التأثير ، وهذا ما يذكرنا بما نادى
به هوراس « اذا اردت ان تبكينى ، قلابد ان تشعر انت
بالحزن أولا » .

وربما كان « جون دينيس » أول من عبر عن هذه

النظرية - نظرية التأثير العسافى - فى انجلترا حين ذهب الى أن « الشعر فن يستثير به الشاعر الانفعالات ... لكى يقنع ويحسن ، ولكى يمتع ويصلح العقل » .

ولا شك ان الصوفية فى أدبهم لم يكونوا ليستثيروا الشعور لولا صلته بالذوق والأخلاق ، ولذلك نرى ان أدبهم قد حل عمليا مشكلة العلاقة بين الفن والأخلاق ، او مشكلة التأثير الخلقى للفن ، اذ لم يروا هناك تناقضا بين التأثير الجمالى والتأثير الأخلاقى والتأثير العملى ، لان قيم الجمال والخير والحق فى نظرهم قيم مترابطة موحدة وحدة تنظيمية تنسيقية ترعاها النظرة الإسلامية التى تصافح القيم الثلاث ، هذه القيم التى تنتهى فى آخر الطاف الى الله سبحانه .

اننا لم نتعرض للأدب الذى انتجه الصوفيون فى غير الأغراض الروحية لاننا لم نقصد الى أدب الصوفية ، وانما قصدنا الى أدب التصوف ذاته . والا فان هناك صوفية كثيرين أنتجوا من الشعر والنثر اللذين يدوران حول حياتهم الخاصة وعلاقاتهم الشخصية والاجتماعية . ولم يظفر بعض بأية عناية .

وهذا الجانب جدير بالدراسة ولا شك للتعرف على التأثير الصوفى فى هذا المجال . وانك لتعجب لبعض هؤلاء كيف جمعوا بين هذه الحياة الصاخبة المضيئة وبين الحديث عن الأهل والتدلل فى حبهم . ولعل أقرب مثال لهؤلاء الصوفية الفرسان لعصرنا هو الأمير عبد القادر الجزائرى الذى سمع هذين البيتين النسويين للخليفة المأمون فى هيئته زوجته واحترامه لها :

عجبا يهاب الليث حد سناني
وأهاب سر فواتر الأجفان

مالى تطاوعنى البرية كلها
وأطيعهن وهن فى عصماني
فقال :

وأخضع ذلة فتريد تيهيها
وفى هجرى أراها فى اشتداد
فما تنفك عنى ذات عزم
وما أنفك فى ذلك أنادى
ومن عجب تهاب الأسد بطشى
ويعمنى غزالى عن مرادى

اننا سنرى فى هذه الأوراق لمحات سريعة عن بعض
النماذج التى حددتها ظروف الوقت والاعباء ، وهى وان
كانت عابرة ، الا انها عند التأمل معبرة ، ومع ذلك فهى
لا تغنى شيئاً عن تصفح هذا الأدب فى مظانه ومراجعته .
والتأمل فيه بأناة ، وبخاصة هذا الجانب الذى اضطرب
فيه الصوفى الى استخدام وسائل أو صور تعبير من
خارج دائرة التصوف . وعسى أن تتاح لنا الفرصة
للمودة مرة أخرى مع هذا التراث الأدبى لنجلى فيه
صفحات تضاف الى الصفحات وحسبنا الآن أن نعرض
لجانبى هذا الأدب - النشر والشعر - فنبدأ بالنشر كانتاج
لبعض هؤلاء الاعلام .

القسم الثاني :

السنـة

ذو النون المصري

هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم ولد باخميم من
صعيد مصر فى منتصف القرن الثانى الهجرى وقد نشأ
تواقفا للمعرفة شديد التعطش الى العلم ولوعا باستكناه
الحقائق والأسرار أنى وجد الى ذلك سبيلا .

وقد حاول ذو النون فى مقتبل عمره أن يتزود بالعلم
من كل مصدر وقع عليه حتى الأحجار والبرابى التى
كانت تحيط ببيئته نالت من عنايته وعكوفه الكثير كى
يستخرج منها الحقائق ويلم منها بالأسرار .

حقا لقد كان ذو النون مثالا للمؤمن الطالعة الذى يعتبر
الحكمة ضالته المنشودة كما أخبر صلوات الله وسلامه
عليه . وقد حفظ القرآن ودرس علوم الشريعة وغيرها
من العلوم التجريبية حتى استوعب ثقافة عصره النظرية
منها والتجريبية .

لكن ذا النون لم يشتهر كعالم أو فقيه أو مثقف فقط
ولكنه اشتهر أول ما اشتهر كصوفى مصر الأول الذى
يعتبر بحق أول من شق الطريق الى التحدث عن المعرفة
الصوفية فى انتظام منهج وروعة أسلوب ، ودقة
تحليل ، وحضور بديهة ، وتقاء سريره ، وصدق تعبير
حتى كانت له صدارة الأستاذ الذى أرهف له كل سمع

من الصوفية فى شتى الافاق .

وكان الصوفية من كل فج يسعون الى الالتقاء به فى موسم الحج وكل أمل فى التزود من هذا الأستاذ الجليل الذى أجله الصوفية حقاً حتى بلغ من اجلال بعضهم له أن حرموا على أنفسهم التحدث الى الناس فى القضايا والآداب الروحية طالما كان ذو النون حياً ومن هؤلاء الصوفى الزاهد الكبير سهل بن عبد الله الشنرى المتوفى سنة ٢٨٣ هـ . وقد ذكر أبو نعيم فى النخبة والقشبرى فى الرسالة أن سهلاً جلس ذات يوم فقال - على غير عادته - « ان الله لم يحرم أحد الطيبات والحلال من الرزق لكنه اغفر من أن يهب هؤلاء المتمتعين بهذه الطيبات شيئاً من موارث القلوب أو مواجدها - فرد عليه أحد الجالسين وقال له ما هذا يا أبا محمد ؟ فقال : حق لزمى ، فقال ما هو ؟ قال مات ذو النون فقال له متى ؟ فقال : أمس فقالوا له ولم لم تكن تحدثنا من قبل ؟ فقال لم يكن لى أن أتحدث وذو النون فى الأحياء .

وقد رويت حكايات كثيرة حول الارتباط الروحى والدوى القوى بين ذى النون والتستري .

وقد عرفنا عن ذى النون كثرة تطوافه وسياحاته ، فكم قطع من قفار وكم جاب من صحارى ، وهو فى طريقه يلتقى بالزهاد والعابد ، وكذلك السائحات الزاهدات اللاتى كنوا ماكن مصدر علم ومعرفة لذى النون ، وعنهن اورد الكثير من الأقوال والأشعار التى تدل على علو كعبهن وسمو منزلتهن فى المعرفة بالله حلّ حلاله .

لقد هز ذو النون بمواعظه وأوجه نشاطه العلمية - والروحية مجتمعه حتى ثار عليه بعض الحاقدين ودس

له عند الخليفة المتوكل فاستقدمه للمحاكمة - وفي الطريق تتحدث المراجع عن بعض مواقفه وكراماته التي تشهد بما تمتع به من عزة المؤمن وصادق معرفته وعندما كان بين يدي الخليفة اظهر من القوة والبصر والأدب الجم والموعظة الحسنة ماهز مشاعر الخليفة فأكبره وكرمه وأعادته الى مصر موفور الاجلال والاكرام ، وكان هذا فى الواقع اكراما لمصر ذاتها فى شخص فتاها وعالمها وزاهدها وصوفيا الأكبر الذى فتق طاقات عديدة من معاصريه وجذب الى الله كرام الرجال والعلماء .

وإذا كنا نأسف حقا لضياع معظم آثاره الأدبية والروحية فإننا لجد سعادة بما احتفظت به بعض المراجع من أقواله المنشورة وبعض الأشعار . ولكننا نرى أن نفثة ذى النون الروحية ، وحرارته الإيمانية تبدو أجمل ما تبدو فى ابتهالاته وأدعيته لأنها مناجاة خالصة تكشف عن سعة الأفق وعمق الإيمان ونضج الشخصية، والاسترسال الطبيعى الذى ينبى عن حقيقة المستوى الروحى الذى يتمتع به هذا الصوفى الكبير .

ان حديث الصوفى الى الناس قد لا يكشف عن مدى عمقه أو مقامه من الحياة الروحية ، لأنه قد يراعى مستوى الناس ، وبخاصة اذا كانوا كثرة . أما حديثه الى خاصته أو بالأحرى حديثه الى ربه فيصور خلاصة رؤاه ولب شعوره وغاية بصره وعلمه فى هذا الميدان الروحى الرحب . هذا الميدان الذى يزداد سعة بسعة فضل الله « والله واسع عليم » .

ويتجلى ذلك فيما نورده الآن من بعض هذه الابتهالات التى يجب أن يتزود منها كل مسلم وأن يقدرها كل أديب :

النص الاول :

« الهى وسيلتى اليك نعمك على ، وشفيعى اليك احسانك الى ، الهى ادعوك فى الملا كما تدعى الارباب ، وادعوك فى الخلا كما تدعى الاجباب ، اقول فى الملا : يا الهى ، واقول فى الخلا يا جسيم ، ارغب اليك واشهد لك بالربوبية ، مقرا بانك ربي واليك مردى ، انتدائنى برحمتك من قبل ان اكون شيئا مذكورا ، وخلقتنى من تراب ثم اسكنتنى الاصلاب ، وتقلتنى الى الارحام ، ثم انشأت خلقى من منى ، ثم اسكنتنى فى ظلمات ثلاث بين دم ولحم ملتك ، وكهنتى فى غم صورة الاناث ثم نشرتنى الى الدنيا تاما سوبا وحفظتنى فى المهد طفلا صغيرا صيبا ، ورزقتنى من الغذاء لنا سوبا ، وكفلتنى حجور الامهات واسكنت قلوبهم رقة لى وشفقة على ، وربيتننى باحسن تربية وديرتننى باحسن تدبير ، وكالاتننى من طه ارق الحبر ، وسلمتننى من شياطين الانس ، وصننتنى من زيادة فى بدن ، تشنننى ، ومن نقص فى نقصننى ، فتباركت ربى ، وتعاليت يا رحيم ، فلما استهلكت بالكلام اتهمت على سوانغ الانعام ، واتنننى ، اذا فى كآبة عام ، فتعاليت باذا الحلال والاكرام ، حتى اذا ملكتنى شائن ، وشددت اركانى ، اكملت لى عقل ، واذا فى حجاب الغفلة من قلبى ، والهمتنى النظر فى عجب صنائعك ، وبدايم عجائبك ، ورقعت واضحت لى حجتك ، دللتنى على نفسك ، وعرفتني ما جاء به رسلك ، ورزقتنى من انواع المعاش ، وصنوف الماش ، نعمك العظيم ، واحسانك القدوس ، وحملتني سوبا ثم لم ترض لى بنعمة واحدة دون ان اتهمت على حمص النعم ، وصفت عنى كآبة لوى ، واعلمتنى الفجر لاحتنه ، والتقوى لاقته فيها ،

أجبتني ، وان سالتك أعطيتني ، وان حمدتك شكرتني ،
وان شكرتك زودتني . الهى فأى نعم أحصى عددا ؟
وأى عطائك أقوم بشكره ؟ أما أسبغت على من النعماء
أو صرفت عني من الضراء ؟ الهى أشهد لك بما شهد
لك باطنى وظاهرى وأركانى ، الهى انى لا أطيق احصاء
نعمك ، فكيف أطيق شكرك عليها ؟ وقد قلت وقولك
الحق (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) أم كيف
يستغرق شكرك نعمك وشكرك من أعظم النعم عندي
وانت المنعم به على ، كما قلت سيدى (وما بكم من نعمة
فمن الله) وقد صدقت قولك . الهى وسيدى بلغت
رسلك بما أنزلت اليهم من وحيك غير انى أقول بجهدى
ومنتهى علمى ومجهود وسعى ومبلغ طاقتى : الحمد لله
على جميع احسانه محمدا يعدل حمد الملائكة المقربين ،
والأنبياء والمرسلين . »

النص الثانى :

« ان لله عبادا ملأ قلوبهم من صفاء محض محبته ،
وهيچ أرواحهم بالشوق الى رؤيته فسبحان من شوق
اليه أنفسهم ، وأدنى منه همهم ، وصفت له صدورهم
سبحان موفقهم ومؤنس وحشتهم وطيبب أسقامهم ، الهى
لك تواضعت أبدانهم منك الى الزيادة . انبسطت أيديهم
ما طيبت به عيشتهم ، وأدمت به نعيمهم ، فأذقتهم من
حلاوة الفهم عنك ففتحت لهم أبواب سمواتك ، وأتحت
لهم الجواز فى ملكوتك ، بك أنسيت محبة المحبين ،
وعليك معول شوق المشفقين واليك حنت قلوب
العارفين وبك أنست قلوب الصادقين ، وعليك علقت
رهبة الخائفين ، وبك استجارت أفئدة المقصرين ، قد

يسطت الراحة من فتورهم ، وقل طمع الغفلة فيهم ،
لا يسكنون الى محادثه العثره لا يعنيههم ولا يعترفون عن
التعب والسهر ، ينساجونه بالسنتهم وينزعرون اليه
بمسكنتهم ، يسالونه ابعو عن زلاتهم . والصفح عما وقع
الخطأ به في اعمالهم ، منهم الذين دابت قلوبهم بفجر
الاحزان وحدموه خدمه الأبرار الذين تدفعت قلوبهم
ببره ، وعاملوه بحالص من سره حتى حفيت اعمالهم على
الحفظة فوقع بهم ما املوه من عنوة ووصلوا بها الى
ما ارادوا من محبته والله انهم الزهاد والساده من العباد
الذين حملوا اثقال الزمان فلم يالوا بحملها ، ووقعوا في
مواطن الامتحان فلم تزل أقدامهم عن مواضعها ، حتى
مال بهم الدهر وهانت عليهم المصائب ، وذهبوا بالصدق
والاخلاص عن الدنيا .

الهي فيك . نالوا ما املوه كنت لهم سيدي مؤثرا ولعقولهم
مؤديا حتى اوصلتهم انت الى مقام الصادقين في عملك والى
منازل المخلصين في معرفتك فهم الى ما عند سيدهم
متطلعون ، والى ما عنده من وعيده ناظرون ، ذهبت الآلام
عن أبدانهم لما اذاقهم من حلاوة مناجاته ولما افادهم من
ظرائف الفوائد من عنده ، فياحسنهم والليل قد اقبل
بجناس ظلمته ، وصدات يمنهم أصوات خليقته وقدموا
الى سيدهم الذين له ياملون قلوبهم رأيت ايها البطال احدهم
وقد قام الى صلاته وقراءته فلما وقف في محرابه
واستفتح كلام سيده خطر على قلبه ان ذلك المقام هو
المقام الذي يقوم فيه الناس لرب العالمين فانخلع قلبه
وذهل عقله فقلوبهم في ملكوت السموات معلقة وابدانهم
بين ايدي الخلائق عاريه وضومهم بالعكر دائمة فما ظنك
باقوام اخيار ابرار وقد خرجوا من رف الغفلة واستراحوا
من وثائق الفترة وأنسوا بيقين المعرفة وسكنوا الى روح

الجهاد والمراقبة بلغنا الله واياكم هذه الدرجة » .

فى النص الأول نرى الاستهلال بهذا المعنى الدقيق الذى قد يند عن المتعجل أو الذى لا ينفذ الى أعماق العبارة فهو يقول مخاطباً الله جل جلاله :

« الهى وسيلتى اليك نعمك على
وشفىعى اليك احسانك الى »

فالوسيلة التى يتخذها ذو النون الى الله فى الحقيقة من نعم الله سبحانه واذن فما اتى العبد بشيء من عنده فليس له أن يدخل بطاعة أو يتعزز بمكرمة أو نبيل شعور . اذ ان ذلك كله ثمرة من ثمار نعم الخالق التى تشمل البدن والروح . وهذا من الفقه الدقيق لحقيقته الانسان . ويشئى ذو النون بذكر الشفيع الذى يشفع له فى تقصيره عن بلوغ الأداء الذى يتطلبه مقام الرب . وليس هذا الشفيع ايضا الا احسان الله وانعامه « فله الحمد فى الأولى والآخرة » .

وهنا نرى الفرق بين النظرة الفقهية أو الدينية القريبة التى ينظرها انفقيه أو المتدين العادى الذى اذا سأله عن وسيلة القرب الى الله قال على الفور انها « العمل الصالح » مبلغ علمه . بل هو - للانصاف - واجبه ليحمل الناس على أداء الأعمال . نرى الفرق بين النظرة السابقة وبين نظرة ذى النون العميقة التى ترجع الأمر كله الى فضل الله ، وهذا هو قمة الأدب الإسلامى . وليس فى هذه النظرة ما فى نظرة هؤلاء الذين يرجعون الأمر كله لله لغاية خبيثة ، وهى التعلل بقدر الله لا تبيان المعاصى وارتكاب الموبقات ، لأن المقسام الذى يتحدث فيه ذو النون مقام الولاء والمحبة والاخلاص والحمد وهذا لا يكون الا فى الطاعات وأوجه الكمالات ويدل على ذلك دلالة

واضحة قول ذى النون بعد ذلك مباشرة :

الهى : ادعوك فى الملاء كما تدعى الأرياب ، وأدعوك فى الخلا كما تدعى الأحباب . أقول فى الملاء يا الهى ، وأقول فى الخلا يا حبيبى وهذا ينبىء بالحكمة التى يتمتع بها المؤمن الصادق فلا يكون فتنة لآخوانه ، أو سببا فى أن يشق عليهم فيتحدث أمامهم بما لا يفهمون أو بما قد يسيئون فهمه . فمن يدري لعله لو قال على الملاء مخاطبا الله : يا حبيبى لهاجمه الناس وظنوا به الظنون ، وما أكثر السنة السوء التى ركبت على مخازن من سوء الظن بالناس مع مكر فى التلاعب بالألفاظ وتدليس وسبك الاتهامات ، وغفلة عن شؤون النفس ، واشتغال بأحوال الآخرين وهذا من أمارات الإفلاس الروحى .

لعل منهم من يزعم مثلا أن ذا النون يستخف بربه فيقول له يا حبيبى ، كأنه جعله انسانا ، فان الحب معناه اللوعة والضمنى والسهر والتلذذ بالوصال ، وهذا يؤدى الى تصور علاقة حب بين الله وعباده الى آخر هذه الاتهامات التى أذاعها للأسف بعض العناصر التى كانت تكيد للإسلام عن طريق الاندساس فى بعض الفرق الإسلامية كالجهمية وغيرهم . وقد عرضنا لذلك بالتفصيل فى كتابينا « من التراث الصوفى » والتصوف طريقا وتجربة ومذهبا » فلا داعى لعرضه الآن . ولنتابع الآن ذا النون فى هذا الابتهاال اذ نراه يعبر عن رغبته ووجه وشهادته بالربوبية مؤكدا « الميثاق » الذى أخذه الله على الخلائق . وقد تحدث ذو النون عن هذا الميثاق وذكر أن أصدقاء النداء ! الست بربكم » ما تزال فى أذنه ، وهذا من فرط الإيمان وحضور القلب . وقد

خاول ابن عربى ان يشرح قول ذى النون النبىء عن استمرار صدى النداء الالهى فى اذنه فى ضوء التخيل نتيجة لمعيشة النص القرآنى فى سورة الاعراف « وادا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بريكم قالوا بلى » .

واردف ذو النون بذلك حديثه عن دواعى حبه لله ومبرراته مما يثير فى نفس القارئ الشعور بهذا الواجب بالافرار لله بالاحسان والفضل منذ بدء شأه الانسان تلك النشأة التى ابدعتها الارادة ونعذتها القدرة بناء على العلم المحيط . ولا يغفل القارئ عن اشارة ذى النون الى ان الخلق قد بدا بالرحمة . هذه الرحمة التى نظرت الى التراب فأحالته بشرا سويا . وهذا هو الإعجاز الالهى الذى انفرد به الله جل جلاله . لانه اذا توجهت ارادته لشيء بالاغزاز والاكرام ، عز وكرم مهما كان فى الأصل تافها ، فسبحان من أعز التراب بالنفخ فيه من روحه .

وينتقل ذو النون بعباراته فى دورات تشكله وتكوينه وتسلسل خلفته وفى نفس التجربه يخوض كل انسان جاءت به الارادة وانعمت به القدره ووسعه العلم المحيط .

فذكر ذو النون خلقته من التراب ، وسكناه فى الاصلاب ونقلته الى الارحام ومعلوم ان الخلق من التراب انما هو للاصل الاول آدم عليه السلام ، ولكن ذا النون لا ينسى قوله تعالى « هو أعلم بكم اذ انشأكم من الارض واذا انتم اجنة فى بطون امهاتكم ، فلا تزكوا انفسكم هو أعلم بمن اتقى » فسواء كان الخطاب للجنس مرادا بها آدم ، او مرادا به كل فرد باعتبار انه علم الله جل جلاله لا يضيق

عن معرفته نصيب كل مخلوق من هذا التراب الكلى
الذى تمثل فى خلق آدم ، معرفته بغيرته فى صلبه ،
فعلى الحاليين هناك الوتبيجه والعلافة التى نجعل ذا
النون يذكر هذه المرتبة من الوجود . وقد يهرب الينا
هذه الحقيقة ما يمكن ان يشير إليه العلم الحديث من
حيث تناهى الانزيمات التى تشكل اصول الوراثة فى
الصفر حتى ان معومات خواص البشر منذ آدم حتى
الآن قد لا تشغل مساحة سنتيمتر مربع ، « فتبارك الله
أحسن الخالقين » .

ولعل فى انتقال ذى النون الى الحديث عن الخلقة فى
طورها الثانى وهو المنى اشعار باستيعاب الحالة التى
تسرى على كل كائن بشرى بعد آدم ، وهنا نراه يفصل
الاطوار التى يمر بها الانسان حتى يلقى الله ملفتا نظريا
الى تفاقم الاحسان وتتابع الفضل الالهى فى كل مرحلة :
ابرازاً لموجبات الحب والصدق والعبودية لله الذى سبق
فضله ، وعم احسانه فى مرحلة لم يكن الانسان فيها
شيئاً ذا بال .

وبالتأمل فى أوجه هذا الفضل فى تلك المراحل التى
تبدأ بالاسكان فى الظلمات الثلاث - والعبارة قرآنية -
نرى تنوع هذه الافضال كما وكيفما . فمنها ما تعلق
بالحفظ والرعاية فى ظروف بالفرة الصعوبة والخرج
كما هو واضح فى مرحلة المكث بين الدم واللحم الملتاث .
ومنها ما تعلق بالمشاعر والعواطف التى اودعها سبحانه
فى قلب من وكل اليهم رعاية الانسان . وتنشئته ، وإذا
استفصينا فهم ذلك اقتنعنا بأنه سبحانه الراعى والعاطف
والرءوف ، ومنه استمدت الرعاية والعطف والرافة
والرحمة وهذا مما يؤكد استحقاقه سبحانه وحده لبالغ
الحمد والعرفان والشكر والامتنان .

أما النص الثاني ، فهو يتعلق بخاصة أهل الله ممن أودع قلوبهم محبته ، واسكن أرواحهم الثقة به والاعتماد عليه ، ولهج السنتهم بمناجاته والتعبير عن خالص الشوق اليه ، والانس به . وذو النون يعرض في هذا النص همهم هؤلاء السادة ، التي ترجع في النهاية الى توفيق الله وكلاءته لهم ، وهنا نجد مرة أخرى تأكيد ذى النون لسابق الفضل الالهى الذى يرجع اليه الأمر كله .

ولا يفوت ذا النون ان يشير الى طيب الحياة الدنيا ذاتها بالحُب ، على غير عادة بعض المفكرين الذين يرون الحياة من منظور اسود يجلل كافة المحاسن بالقائمة والسواد . صحيح ان طيب حياة هؤلاء المحبين يتمثل في السعادة والغبطة والظفر بالمراد ، لكن المراد هنا عزيز نمين لا يقدر بثمن ، ولا يقوم بمعيار انه فضل الله ورضاه ، والله جل جلاله هو واهب الحياة وصاحبها ، ألم يقل جل شأنه فى القرآن « قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون » ؟

ان رضا الله سبحانه عن العبد يؤنسه من كل وحشة ، ويشفيه من كل سقم ويتيح له أنسب الفرص للفهم الصحيح والسلوك القويم المبني على هذا الفهم السليم . ومن هنا أشار ذو النون الى حلاوة الفهم عن الله سبحانه ، وما تؤديه من جليل الخدمة بشأن صحة توجيه الإنسان للظفر بغايته والحصول على طلبته . ان ذا النون يعرض في هذا السياق أنماط السائرين الى الله فى عرض ترى ينبىء عن ثراء آثار الصفاء الالهية وما تثيره فى نفس كل انسان على حدة . ولا نفعل عن حقيقة ان ذا النون انما يعرض فى الوقت نفسه الأطوار التى عاناها وعاشها الى جانب هؤلاء الذين يشاركونه الاهتمام ، او

يسمرون على نفس الدرب .

واذا رحلت تعدد الصفات التي تخلوا بها ، والصفات التي تخلوا عنها ، أدركت صدق الفكرة القائلة بأن الحياة الروحية السليمة تتم في جانبين : التخلية والتحلية . الأولى تتمثل في نبذ وطرح وترك الصفات الذميمة ، مهما قل سوءها ، والأخرى تتحقق بالتخلق بالمكارم والتزين بالآداب حتى تكون النفس جديرة بالظفر بالقرب والرضا الرباني .

ولم يكن ابتعادهم عما لا يعينهم الا ادخارا لطاقتهم ، وتوفيرا لجهودهم واوراقاتهم التي استعملوها في غاية أخرى ، أعم نفعاً وخير ثواباً وأملاً . ولهذا فهم لا يتعبون في بذل الجهود الذي ينفقونه من أبدانهم وارواحهم على السواء ، فجوارحهم تؤدي دورها المنوط بها ومع ذلك يستغلون ما يبذلون في جنب الله سبحانه ، فيسألونه العفو والصفح عن الزلات والافضاء عما عسى أن يكونوا قد قصروا فيه وهذا تأكيد لفهم الآية القرآنية « وما قدروا الله حق قدره » .

لكن الطريف فيما يورده « ذو النون » هنا انه يجعل عبادة هؤلاء وتعاملهم مع خالقهم تتم بصورة دقيقة لطيفة عميقة خالصة ، منبثقة من ضنائن أسرارهم حتى انها لتخفى على الحفظة الذين وكل اليهم تسجيل ورصد أعمال الخلائق - وكان ذا النون يريد أن يؤكد هنا أن تقدير هؤلاء التقدير الصحيح لا يصدر الا من ربهم الذي هو أعلم بهم . وذلك تشرifa لهم ، واشهاداً بصدق اخلاصهم وتفانيهم . ولم يكن هذا المقام مقامهم بلا أسس ولا مبررات ، ولم تكن تلك المكانة التي احتلوها حصاد العبث أو نتيجة الارتجال ، وانما كانت تاجاً يعلى الله به

فشان أهل الروءة والثقة والصبر والتحمل ، لقد خملوا
كما قال ذو النون « أثقال الزمان ، فلم يألوا بحملها ،
ووقفوا فى مواطن الامتحان ، فلم تزل أقدامهم » وهذا
برهان ساطع على قوة شخصيتهم ، وعمق ايمانهم ،
وحدة بصرهم وجللاء بصيرتهم التى نم تحجبها اعباء
الحياة عن واهب الحياة ، لقد استشعروا حضرة الله
فى كل موقع وموقف ، فكان هذا الاستشعار مصدر
الامن والأمان والثقة والقنطرة على التحمل فى حالة
الكارثة والمصيبة ، ومصدر الحب والتواضع وعدم البطر
فى حالة السعة والنعمة .

وإذا أردت اختصار ذلك فى كلمة قلت : لم تلهم
نعماء الحياة وبأساؤها وسعادتهم ثابتة باقية لأن فرحهم
ورضاهم به ، لا بما اقاض أو أنعم .

ويعرض علينا ذو النون فى هذا النص الموقف الأمثل
لأداء عبادة طالما أديناها على غير النحو الذى أشار اليه
ذو النون ، وذلك يشعر بأن عبادة هؤلاء وان اتفقت مظهرا
وجنسا ، فانها تختلف مخبرا ونوعا . فالمصلى فى زمرة
ذى النون اذا رأته « وقد أقام صلاته وقراءته ووقف
فى محرابه واستفتح كلام سيده » أحسست بأنه « قد
خطر على قلبه أن ذلك المقام هو المقام الذى يقوم فيه
الناس لرب العالمين » لذا ينخلع قلبه ويذهب عقله أجلا
لهذا الموقف وخشية من هذا الجلال والكمال . فهو
مشدود دائما الى العلا .

وما اروع ما لخص به ذو النون حال هؤلاء بقوله :
« فما ظنك بأقوام أخيار أبرار ، وقد خرجوا من رقد
الفلة واستراحوا من وثائق الفترة ، وانسوا بيقين
المعرفة ، وسكنوا الى روح الجهاد والمراقبة » .

الإمام الغزالي في بيان

سبب تفاوت الناس في الحب الالهي

« أعلم أن المؤمنين مشتركون في أصل الحب لاشتراكهم في أصل المحبة ولكنهم متفاوتون في المعرفة وفي حب الدنيا ، إذ الأشياء إنما تتفاوت بتفاوت أسبابها ، وأكثر الناس ليس لهم من الله تعالى إلا الصفات والأسماء التي قرعت سمعهم فتلقنوها وحفظوها ، وربما تخيلوا لها معاني يتعالى عنها رب الأرباب .

وربما لم يطلعوا على حقيقتها ولا تخيلوا لها معنى فاسدا بل ، آمنوا بها إيمان تسليم وتصديق ، واشتغلوا بالعمل وتركوا البحث ، وهؤلاء هم أهل السلامة من أصحاب اليمين . والمتخيلون هم الضالون ، والعارفون بالحقائق هم المقربون .

وقد ذكر الله حال الأصناف الثلاثة في قوله تعالى
« فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم ...
الآية » .

فإن كنت لا تفهم الأمور إلا بالأمثلة فلنضرب لتفاوت الحب مثالا فنقول : أصحاب الشافعي مثلا يشتركون في حب الشافعي رحمه الله ، الفقهاء منهم والعوام لأنهم مشتركون في معرفة فضله ودينه وحسن سيرته ومحامد خصاله ، ولكن العامي يعرف علمه مجملا ، والفقهاء يعرفه مفصلا ، فتكون معرفة الفقيه به أتم ،

واعجابه به وحبه له اشد ، فان من رأى تصنيف مصنف فاستحسنه وعرف به فضله أحبه لا محالة ، ومال اليه قلبه ، فان رأى تصنيفاً آخر أحسن منه وأعجب ، تضاعف لا محالة حبه ، لانه تضاعف معرفته بعلمه ، وكذلك يعتقد الرجل فى الشاعر انه حسن الشعر فيحبه ، فاذا سمع من غرائب شعره ما عظم فيه حذقه وصنعتة ، ازداد به معرفة وازداد له حبا، وكذلك سائر الصناعات والفضائل .

والعامى قد يسمع ان فلانا مصنف ، وانه حسن التصنيف ولكن لا يدري ما فى التصنيف ، فيكون له معرفة مجملة ، ويكون له بحسه ميل مجمل . والبصير اذا فتش عن التصنيف واطلع على ما فيها من العجائب تضاعف حبه لا محالة ، لان عجائب الصيغة والشعر والتصنيف تدل على كمال صفات الفاعل والمصنف .

والعالم بجملته صنع الله تعالى وتصنيفه ، العامى يعلم ذلك ويعتقده ، وأما البصير فانه يطلع ، فيصير صنعه الله تعالى فيه حتى يرى فى البعوضة مثلاً من عجائب صنعه ما ينبهر به عقله ويتحير فيه لبه ، وتزداد سببه عظمة الله وجلاله وكمال صفاته فى قلبه فيزداد له حبا .

وكلما ازداد على اعاجيب صنع الله اطلاعا استدل بذلك على عظمة الله الصانع وجلاله وازداد به معرفاً وله حبا وبحر هذه المعرفة - أعنى معرفة عجائب صنعه الله تعالى بحر لا ساحل له ، فلا جرم أن تفاوت أهل المعرفة فى الحب لا حصر له . ومما يتفاوت بسببه الحب اختلاف الأسباب الخمسة التى ذكرناها للحب - فان . . يحب الله مثلاً لكونه محسناً اليه ، منعماً عليه ، ولم يحبه لذاته ضعفت محبته ، اذ تتغير بتغير الاحسان ، فلا يكون حبه فى حال البلاء كحبه فى حال الرضا .

نور التوحيد لإبن القيم

« واعلم ان اشعة « لا اله الا الله » تبدد من ضباب
الدنوب وغيموها بقدر قوة ذلك الشعاع وضعفه ، فلها
نور . وتفاوت أهلها في ذلك النور قوة وضعفا ،
لا يحصيه الا الله تعالى . فمن الناس من نور هذه
الكلمة في قلبه كالشمس . ومنهم من نورها في قلبه
كالنور الذي ، ومنهم من نورها في قلبه كالشمع
العظيم وآخر كالسراج المضيء وآخر كالسراج الضعيف .

ولهذا تظهر الأنوار يوم القيامة بأيمانهم ومن بين
أيديهم على هذا المقدار بحسب باقى قلوبهم من نور هذه
الكلمة علما وعملا ومعرفة وحالا .

وكلما عظم وقع هذه الكلمة واشتد ، حرمه من الشبهات
والشهوات بحسب قوته وشدته ، حتى انه ربما وصل
الى حال لا يصادف معها شبهة ولا شهوة ، ولا ذنبا الا
أحرقه ، وهذا حال الصادق في توحيده الذي لم يشرك
بالله شيئا ، فأى ذنب أو شهوة دنت من هذا النور
أحرقها ، فسماء إيمانه قد حرسست بالنجوم من كل سارق
لحسناته ، فلا ينال منها السارق الا على غرة وغفلة لا يد
فيها للبشر ، فإذا استيقظ وعلم ما سرق منه استنقذه من
سارقه ، او حصل أضعافه يكسبه ، فهو هكذا أبدا مع
لصوص الجن والانس كمن فتح لهم خزانته وولى الباب
ظاهره » .

وله أيضا فى تجاوز النظر لحدوده .

« وكذلك كل ما أبيع له والمحظور منه قدر معين فتعداه الى أكثر منه فهو من العدوان ، كمن أبيع له اساعة الفضة بجرعة من خمر ، فتناول الكاس كلها او أبيع له نظرة الخطبة ، والسوم والشهادة والمعاملة والمداواة ، فأطلق عنان طرفه فى ميادين محاسن المنظور ، وحام حول الحمى المحسوط المحجوز ، فصار ذا بصر حائر ، وقلب عن مكانه طائر .

ارسل طرفه رائدا يأتيه بالخبر ، فخامر عليه واقام فى تلك الخيام . فبعث القلب فى آثاره ، فلم يشعر الا وهو أسير يحجل فى قيوده بين تلك الخيام ، فما أقلمت احظات ناظره حتى تشحط بينهن قتिला ، وما برحت تنوشه سيوف تلك الجفون حتى جدلته تجديلا ، هذا خطر العدوان ، وما أقامه أعظم وأخطر وهذا فوت الحرمان ، وما حرمه من فوات ثواب من غص طرفه لله عز وجل أجل واكبر .

سافر الطرف فى مفاوز محاسن المنظور اليه ، فلم يربح الا اذى السفر وغرر بنفسه فى ركوب تلك البيداء ، وما عرف أن راكبها على أعظم الخطر . يا لها من سفرة لم يبلغ المسافر منها ما نواه ، ولم يضع فيها من عاتقه عصاه ، حتى قطع عليه فيها الطريق ، وقعد له فيها الرصد على كل تقع ومضيق ، لا يستطيع الرجوع الى وطنه والاياب ، ولا له سبيل الى المرور والذهاب ، يرى هجير الهاجرة من بعيد ، فيظنه برد الشراب « حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ، ووجد الله عنده فواه حسابه والله سريع الحساب .

الشعر الروحي في الإسلام

ان من الطبيعي للغاية ان يكون للتصوف باعتباره نشاطا روحيا دوره الخاص في استخدام الشعر ، خلقا او استدلالا ، ذلك لان التصوف في انقى صورته يحلق بالانسان في عالم الحب الالهي ، ذلك العالم الذي يستثير ويلهم الشعور والوجدان ويتطلب التعبير في الصورة التي عهدها المجتمع ، ولعل انسب صورة لهذا التعبير هو الشعر .

وفيما يتصل بالتصوف الاسلامي قد يكون من المفيد في هذا المقام تذكر ما روى عن جعفر الخلدي (راوية التصوف الاول الذي توفي ١٥٩/٣٤٨) والذي كان معدوم النظر بالنسبة لكثرة حفظه وروايته للتراث الصوفي ، والذي روى عنه انه كان يفخر بحفظه أكثر من مائة ديوان من دواوين الصوفية . غير انه للأسف لم يبق منها الا القليل .

واننا لنرى في هذا الشعر الصوفي تنوعا في الاسلوب وتلوينا في التصوير والموسيقى ، وثروة في الالفاظ والرموز التي شملت كل ما وقعت عليه عين الصوفي أو اختلج وجدانه أو طاف بخياله . لقد استمد من القرآن ومن سائر العلوم العربية والاسلامية كثيرا من المصطلحات والرموز ، بل استمد من العلوم الطبيعية كذلك .

على ان هناك من الاشعار الصوفية ما يتناول الحياة
الروحية فى صراحة تستند الى الأدلة الدينية الواضحة ،
حتى وان كان يعالج أدق الجوانب الروحية كالمحبة
والفناء وذلك مثل النص الاول الذى يتبع هذه الفقرة
بباشرة . وكذلك النص الثانى الذى يشهد بالتزام
لطريق الصوفى السليم بقواعد الكتاب والسنة .
وفيهما نطالع :

فى المحبة والفناء

لما رأيتك مشرقا فى ذاتى
بدلت من حالى ذميم صفاتى
وتوجهت أسرار فكرى سجدا
لجميل ما واجهت من لحظاتى
وتلوت من آيات حسنك سورة
سارت محاسنها لجمع شتاتى
لا أشتهى أن أشتهى مستنزاها
بل أنتهى من غفلة الشهوات
من كان يجهل ما أقول عنذره
فالشمس تخفى فى دجى الظلمات

فى الحب الالهى

ركب المحب الى الحبيب سفينة
تجرى من الخطرات فى أمواج
فى سر سر السر سر اقلعت
فى لج بحر زاخر عجاج

يا حسنها تجرى به متفردا
 بعلومه فى جنح ليل داج
 فالقلب مشكاة وفيه زجاجة
 قد علقت بسلاسل المنهاج
 متوقد بالنور من زيتونة
 تسمى سراجا فاق كل سراج

انظر الى ناقتى فى ساحة الوادى
 شديدة بالسرى من تحت مباد
 اذا اشتكت من كلال البين أوعدھا
 روح القدوم فتحيا عند ميعادى
 لها بوجهك نور نستضىء به
 وفى نوالك من اعقابها حادى

★

من كل فائكة الالحاظ مائكة
 تخالها فوق عرش الدر بلقيسا
 اذا تمشت على حرج الزجاج ترى
 شمسا على فلك فى حجر ادرسا
 توراتها لوح ساقبها سنا وأنا
 أتلو وأدرسها كأننى موسى

الحب الصوفى

وتتعدد أغراض الشعر الصوفى ولكن أبرز هذه الأغراض
 جميعا هو « الحب » بأروع صورہ وتقلب حالاته .

وقد نشأ الحب العذرى فى البادية فى القرن الاول الهجرى لظروف متعددة وسرت الحان هذا الحب ممثلة فى غزل الشعراء ، ذلك الغزل الذى صار مضرب الامثال ، وتلقى من الاستحسان قدر ما عانى من الاستهجان ، وما لبث أن غزا الامصار والمدن حيث انتقلت أخبار قيس وامثاله من العذريين الذين يتسم غزلهم وتتميز عاطفتهم بالتسامى ، والتعلى بالمثالية . وايد ذلك كله ما كان يكتنف ذلك من معان دينية لدى هؤلاء الذين أسفر الصراع بين عقيدتهم وعاطفتهم عن نصرة العقيدة والتضحية بلذة الحب وجنى ثماره .

ويحدثنا التاريخ ان الامصار الاسلامية وبخاصة بغداد والبصرة والكوفة كانت تفص بحياة ثرية متنوعة الالوان متضاربة الاشكال شأنها فى ذلك شأن البلاد المفتوحة المطلقة لكل ما يفد من فكر أو حضارة أو بشر .

حقا لقد تنوعت الاتجاهات ، وتفاوتت وسائل العيش وانماطه ، وسيطر على هذه المجتمعات مناهج متضاربة . تضم اللهو والاستمتاع فى جانب ، والجد والدرس ، فى جانب آخر ، والعكوف على الزهد والعبادة فى جانب ثالث ، والمشاركة فى أوجه النشاط السياسى والاجتماعى ، الى انصراف الى الحياة الروحية الخالصة ، الى نزعات الاستهتار والاحاد . وبإيجاز تجمعت النقاىض والأضداد فى الحياة الاسلامية فى نهاية هذا القرن ، وتساوت الحيوية والنشاط بين مجالس العلم والذكر ومجالس اللهو والمجون ، وتوزعت الضحكات مع الآثات والابتهالات ، وعلت صيحات العبث كما علت آهات الوعاظ والزهاد ، وغذى كلا من هذه

المشاعر والعواطف واتعاطى الملوك تيار متدفق بالثقافات المختلفة التى نشط حركتها المترجمون والدارسون .

وأول صوفى تسمعه يشق عياب هذا الصخب فترهف له كل أذن ، ويخفق له كل قلب هو صوت رابعة العدوية فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) القيثارة الإسلامية الحية التى عزفت لأول مرة لحن الحب الإلهى فى صورة الدعوة الخالصة الى التفرد بآلى الله عن طريق هذا الحب . ولا يتسع المقام هنا لعرض ردود الأفعال بالنسبة للتصريح بهذه العاطفة على نمط الغزل العذرى وأن اختلف الطرفان ، كما أن المقام لا يتسع كذلك لدراسة العلاقة بين هذين النمطين من الحب : الحب العذرى الإنسانى ، والحب الإلهى أو حب انسان لله ، وإن كنا نرى أنه من الضرورى أن نشير الى أن العلاقة بين الطرفين لم تكن مقطوعة تماما ، فكثيرا ما اتخذ الحب العذرى من العفة والتضحية سبيلا الى كسب رضا الله والظفر باكرام دينى كبير ، حتى أننا لنرى استناد بعض الداعين الى هذه الفكرة الى بعض الأحاديث النبوية التى تشير الى جزاء من أحب وعف .

وفوق ذلك فإننا نرى بعض الصوفية أنفسهم يشيرون الى المتصوف فى حبه لله قد لا يتيسر له أن يعبر عن شوقه وحبه على الكمال الا اذا كان قد عانى الحب الإنسانى وتأججت به عاطفته ثم تسامى به الى حب الله .

فقد ذكر أبو طالب المكى أن « بعض الريدين قال لأستاذه يا أستاذ : لقد طولعت بشيء من المحبة ، فقال يا بنى : هل ابتلاك بمحجوب سواه فأثرت عليه إياه فقال : لا ، فقال : فلا تطمع فى المحبة فإنه لا يعطيها عبدا حتى يبلوه » .

لكننا فى هذا المقام يجب أن نخلى من الخلط بين ما يهدف اليه هذا النص وما يحاول بعض الدارسين أن يستنبطوه من ضرورة سبق الحب الإنسانى على الحب الإلهى بالنسبة للصوفى ، أو من أن الحب الصوفى ان هو الا حب أنسانى تعثر أو تعسر ، وذلك لأن الوثائق التاريخية تكذب هذا الاستنباط ، فليس كل صوفى تحدث عن حب الله ، قد سبق الى التحدث أن الوقوع فى الحب الإنسانى . وقد عرضنا لهذه النقطة فى دراسات أخرى قمنا بها .

لقد ثبت أن الصوفية كانوا فى مجالس وعظم يضربون الأمثال ويوجهون الأنظار الى المحبين الذين سباهم جمال محبوبتهم من البشر ، وذلك ليستحثوا السالكين على الاجتهاد والبذل كما روى مثلا عن الشبلى الذى كان يصيح فى مجلسه « يا قوم هذا مجنون بنى عامر كان اذا سئل عن ليلى يقول أنا ليلى ، فكان يفيب بليلى عن ليلى ويفيب عن كل معنى سوى ليلى ويشهد الأشياء كلها بليلى .

فكيف يدعى من يدعى محبته وهو صحيح مميز يرجع الى معلوماته وحظوظه فهيهات ، أنى له ذلك . ولم يرهد فى ذرة منه ، ولا زالت عنه صفة من أوصافه » .

ومن أمثلة ذلك أيضا ما روى أنه قيل لبعض الصوفية وكان قد بذل الجهود من ماله ونفسه حتى لم يبق منها بقية : ما كان سبب حاله فى هذه المحبة ؟ فقال : كلمة سمعتها من خلق لخلق عملت بى هذا البلاء . قيل : وما هى ؟ قال : سمعت محبوبا قد خلا بمحبوبه وهو يقول : أنا والله أحبك ... أملكك ما أملك ثم انفق عليك روحى حتى تهلك ، فقلت هذا خلق لخلق وعبد لعبد ، فكيف

يخلق لخالق ، وعبد لمعبود ، فكان ذلك سببه
(قوت ٨١/٢) .

فلا غرابة إذن أن يستعير الصوفي الذي فاض وجدّه وقصرت عبارته - أشعار أو أقوال المحبين العذريين لما يجد فيها من ملاءمة ومناسبة لأفراغ ذات نفسه في مثل هذه العبارات والأشعار .

وقد أولى التصوف عناية فائقة للوجدان واعتبره طريقاً للهداية إذا حسن أرشاده وقياده ، ولذلك كان للقلب عندهم في الوصول إلى الله كبير قيمة ، إذ يفوق في ذلك العقل ، ولذا أخذوا أنفسهم بالرياضة والتهديب وصقل النفس أملاً في السمو والتحليق ، لكنهم لم يهملوا التفكير والتأمل ولذلك شمل شعرهم أهم الأفكار والقضايا .

إن اتخاذ الوجدان والقلب الصافي سفينة الرحلة إلى الله ترك أثره الذي لا يجحد على الأدب عند الصوفية وعلى الشعراء الذين أفرغوا عواطفهم ونبيل مشاعرهم وسامى أفكارهم التي أثرت معنى الجمال وأضافت إليه ظلالاً وارفة ورؤى جديدة .

لقد خلقوا بذلك في الأدب وسائل تعبير عن المعاني الروحية والدقائق الوجدانية وعن الجمال المستبطن في هذه المعاني ، والحق المكنون في هذه الدقائق .

وهذا بالذات ما جعل للمعاني الغزلية في شعرهم روعة وجدة وطرافة وسمو لا يبارى ، ولم يكن ليتم ذلك لولا قدرتهم وعلو همتهم في تجاوز حدود المادة في النظر إلى الجمال ، وذلك مما عنى به المستشرقون كثيراً في دراساتهم ونرى أن هذا الجانب حري بعنايتنا لتتعرف

حفيضة على ما اضافته الصوفية فى هذا النطاق التعبيرى الى جانب ما اضافوه فى المجالات الأخرى .

ولا جدال فى أننا نلقى فى الحب الصوفى اتساع معنى الحب وعمق معانيه وجوانبه الانسانية والروحية ، كما نجد غنى العاطفة وقوتها وامتلاءها بالافكار الفلسفية . وقد نبهنا فى كثير من مؤلفاتنا الى أنها تتصل بمرحلة الشرح والتفسير أو التعبير للتجربة وليس فى مرحلة التجربة ذاتها . ولا جدال كذلك فى الأثر الذى تركه الأدب الإسلامى بعمامة والأدب الصوفى بخاصة على الآداب العالية ، هذا الأثر الذى ما نزال نجد صده فى الآداب والحياة الأوروبية فى القرون الوسطى وفى النهضة .

ويعترف الباحثون بأن الصوفية قد توسعوا فى معانى اللغة وابتكروا معانى أخرى كثيرة ، وكان ادبهم بحق صورة نقية لمقائدهم ، ولهذا أصبحت الفاظ لغوية كثيرة فى ادبهم ذات مدلول خاص قد لا ينتبه اليه الإنسان لأول وهلة، بل أن من مدلولات هذه الألفاظ ما قد يختلف اختلافاً بيناً عما يفهم منها لغوياً . وقد يشير كبار الصوفية الى الجمال الحسى ، وهذا يفرض على الدارس أن يكون بصيراً بمثلهم وأمثالهم ، وأن تكون لديه القدرة على النفاذ الى أغراضهم الروحية ومعانيهم المقصودة ، والا ضل فى دراسته ، وجار فى حكمه كما ضل وجار كثير من الدارسين للأدب الصوفى .

وان من أسعد الفرص بالنسبة للدارس أن يتولى صوفى شرح شعر صوفى ، فإذا كان الشارح أو المفسر هو الشاعر نفسه اكتملت حقاً السعادة ، لأن الدارس فى هذه الحالة سيجد ما يؤمنه عواقب الزل فى الحكم

أو الخطأ في الرأي .

ان توضيح ذلك بصورة أتم يتحقق بعرض مثال لهذا اللون من الأدب الصوفي الذي تولى تفسيره المؤلف أو الشاعر نفسه وقد نختار هذا المثال من ترجمان الأشواق لابن عربي .

ان هذا الديوان ألفه ابن عربي تسجيلا لتجربة حب حقيقية امتلأت بدءا في جمال فتاة حجازية بنت شيخه أبي شجاع . وقد وصفها ابن عربي في مقدمة شرح الديوان فقال « انه كان لهذا الشيخ بنت تقيد النظر وتزين المحاضر ... علمها عملها ، عليها مسحة ملك بالفتح وهمة ملك بالكسر فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد . فكل اسم أذكره في هذا الجزء هي الإيحاء الى الواردات الالهية ، والتنزلات الروحانية والمناسبات الروحانية ، والمناسبات العلوية جريا على طريقتنا المثلى . والله يعصم قارئ الديوان من سبق خاطره الى ما لا يليق بالنفوس الالوية والهمم العلية ، المتعلقة بالأمور السماوية .

نموذج من ترجمان الأشواق مما شرحه الشاعر في ذخائر الأعلام

بابي ثم بي غزال ربيب
يرتعى وسط أضلعي في أمان
من بنات الملوك من دار فرس
من أجل البلاد من أصبهان
هي بنت العراق بنت امامي
وأنا ضدها سليل يمان

هل رأيت يا سادتي أو سمعتم
 أن ضدين قط يجتمعان ؟؟
 لو ترانا برامة نتمطاي
 اكثوسا للهوى بغير بنان
 والهوى بيننا يسوق حديثا
 طيبا مطريا بغير لسان
 لرأيتم ما يذهب العقل فيه
 يمن والعراق معتنقان !!!

يشرح ابن عربي هذه الأبيات هكذا :

فى البيت الأول يقول : افدى هذا المحبوب
 المتجلى الى بابى ونفسى ، يشير لما يطرا عليه لو
 اتفق له حال الفناء ، فكنى عن هذا المحبوب بالفزال
 لوجهين : الواحد لاشتقاقه من الفزل ، وهو التشبيب
 والمحبة والنسيب ، والوجه الآخر الوحش الذى يألف
 القفر ، فكأنه يقول : هذا المعنى المطلوب لى مولده ومقامه
 انما هو القفر الذى هو مقام التجريد ، وحال التنزيه
 والتقديس أى اذا كان هذا حالى ومقامى آله هذا المعنى
 كما يألف الفزال القفر .

وربيب : مربى كأنه يريد أنه نتيجة عن مطلب الهمة .
 — من بنات الملوك لزهادتها ، فالزهاد ملوك الأرض ،
 فستر ما يريده من المعارف بذكر دارها وأصلها — من
 بنات الملوك يعنى ان هذه المعرفة لها وجه بالتقييد ، فان
 الملوك من باب الاضافة — من فرس : يقول : وان كانت
 عربية من حيث البيان ، فهى فارسية عجمية ، من حيث
 الأصل ، لأنه لا يمكن فى الأصل بيان عزته وتعلق العلم
 به فذكر أصبهان لأنه بلدها من الأصالة ، فينسب من
 الحكم اليها على قدر ما يعرف من خصائصها كل عارف .

٣ - العراق : أصل الشيء أى هذه المعرفة عن أصل شريف له التقدم بما ذكره من الامامة . وانا يمان من حيث الايمان والحكمة ورقة الاقنعة ونفس الرحمن . وهى محبوبة فلها الجفاء والبعد والغلظة والقهر ، وانا محب فيمنى النصره والايمان والرقه استعطافا لرضا المحبوب .

ولما كانت هذه المعرفة المخصوصة تصطلم العبد عن شهوده - أى تمحوه - وتظهر فيه بقرب القهر والقلبة فتمحو رسومه وتذهب سائر علومه جازت نسبتها الى العراق أو الى غيرها من الأماكن .

٤ - الإشارة بالضدين الى حكاية الجنيد حين عطس رجل بحضرته فقال : الحمد لله فقال الجنيد : أتمها : رب العالمين . قال للرجل : ومن العالم حتى يذكر مع الله ؟ فقال الجنيد : الآن يا أخى فقل : له ، فان المحدث اذا قورن بالقديم لم يبق له أثر فاذا كان هو فلا أنت ، وان كنت أنت فلا هو : سبحان وجهه اذا كشفت عنها الحجب أدركت ما لا يدركه البصر .

٥ - أى لو ترانا فى مقام المحاورة نتعاطى اكثوس المحبة : من قوله : « يحبهم ويحبونه » . بغير بنان : تنزيه وتقديس ، وتنبيه على أن الامر معنوى غيبى خارج عن الحس والخيال والصورة والمثال .

٦ - قوله طبيبا : ادراكا للطعم والشم ، يشير الى مقام الأرواح والأذواق فأخبر انه يورث طربا ، وقوله : بغير لسان : تنزيه كالبیت الاول . حديثا : إشارة الى قوله تعالى « ما يأتيهم من ذكر ربهم محدث ... » .

٧ - لو رأيتم هذه الأحوال التى نحن فيها لرأيتم مقاما

وراء طور العقل ، وهو اتحاد صفة القهر لصفة اللطف
إشارة الى ما قال أبو سعيد الخراز وقد قيل له : بم
عرفت الله ؟ فقال بجمعه بين الضدين وهو الأول والآخر
والظاهر والباطن من وجه واحد (ترجمان / ٨٠-٨٧) .

ولا يفوتنا فى نهاية حديثنا عن الشعر الصوفى ان ننبه
الى حقيقة قد تجاوزت أنظار كثير من النقاد والباحثين
الذين عنوا بحركة التجديد الأدبى فى العصر الحديث
وبخاصة لدى مدرسة الديوان التى منها العقاد والمازنى .

فلقد نسب النقاد الى المرحوم الأستاذ العقاد بالذات
دعوته التجديدية التى طالبت بالألا يقتصر الشعر على
الفناء أو التفننى بالعاطفة والوجدان والمشاعر
والاحاسيس ، وأنه يجب أن يمتلىء بالأفكار أو يطبع
بطابع الدهنية فى حدودها المعقولة . فلا يعنى مثلاً
بالأشياء التافهة ولا يفعم بمجرد حدة وفوران العاطفة ،
وانما يعالج من القضايا الفكرية الهامة التى تتصل بالكون
وبالإنسان .

وهذا القول يغفل الدور الفعال الذى قام به الشعر
الصوفى فى هذا الصدد على وجه الخصوص . لقد
امتلا هذا الشعر بروائع الأفكار وأسمى المبادئ وأوسع
الآفاق فى ميدان الحقيقة ، وذلك ما اكسب معظم شعرهم
طابع الوحدة والاتساق وطابع الانسانية فى أوسع
صورها .

لقد آن للدارسين أن يعنوا بهذا الجانب - جانب
تأثير الأدب الصوفى على حركة التجديد هذه وعلى
شعراء المهجر - وتتضح أهمية هذا الجانب اذا علمنا
أن هناك من الشعراء من اتجه اتجاهها صوفياً على الرغم
من الأدوار السياسية الرائدة التى قاموا بها . وقد كان

لهذه النزعة اثرها في شعرهم الذي تأسى خطا الشعر الصوفي . والذي كانت له صلاته بحركات التجديد في كل من مصر والعالم العربي وأدباء المهجر في أمريكا .

ولعل في دراسة شعر الأمير عبد القادر الجزائري ومصادر تأثيره ما يكشف الكثير عن حقيقة ما ينسب الى العصر الحديث من حركات تجديدية وأفكار يدعى أنها جديدة ، وقد تكون في الواقع أصداء لآثار قديمة .

وقد يزعم البعض ان حركات التجديد الحديث انما انبعثت من ظروف حاضرة معظمها قد ينسب الى الآداب الأوروبية ، ولكن هؤلاء ينسون ان التراث الإسلامي ، انتقل الى أوروبا في القرون الوسطى . وشاعت بلا شك آثاره وتخللت عناصره أركان هذه الآداب حتى ضللتنا سيرتها عبر القرون . واخطأنا أصولها وعناصرها في هذه الآداب . والدرس الوثيد الهاديء هو وحده الكفيل بالكشف عن هذه العناصر والقاء الضوء على هذه الأصول لا لأشباع رغبة في التعصب والاستعلاء ، بل للكشف عن حقيقة الدور الحضاري للآداب بين الأمم من ناحية ، ولانصاف من أخطأتهم عيون الانصاف .

وانا لمعرجون الآن على بعض شعراء الصوفية .

أبو بكر الشبلي

سمى بأسماء كثيرة ويشترك معه كثيرون في اللقب والكنية ولذا يجب الحذر والتنبيه عند مقابلة أى نص منسوب إليه ليتأكد أن المعنى هو صاحبنا الذى سنخصه فى هذا العرض بالعناية والدراسة .

والمشهور أنه دلف بن حجر ، أو جعفر بن يونس على تنوع واختلاف فى حقيقة وترتيب هذه الأسماء ، ويقال كذلك أنه تركى الأصل من بلدة شـبـلية التى نسب إليها وكانت من أعمال أشر وسنة - وقد نسب إليها أيضا وقيل ، أبو بكر الأشروسنى - وكانت أشروسنة اقليما تابعا لخراسان وتقع على خمس مراحل شرقى سمرقند . وان كنا نميل الى كونه مصرية .

ويذكر الأخ الفاضل الدكتور كامل الشيبى أنه رأى قبر الشبلى فى مقبرة أبى حنيفة فى الأعظمية وأنه وجد شاهدا منتزعا من القبر بعد تجديده سنة ١٩٦٢ وعليه عبارة « هذا مرقد قطب العارفين السيد جعفر بن يونس الشبلى قدس الله روحه توفى فى ذى الحجة سنة ٣٣٤ .

ومن الطريف ما ينقله السمعانى ت ١١٤٨/٥٤٢ عن بندار ابن الحسين الشيرازى ت ١٦٤/٣٥٣ وهو من

اصدقاء الشبلى انه سمع الشبلى يقول « نوديت فى سرى يوما : شب لى اى احترق فى فسميت بذلك .

ومهما يكن من امر فان ابا بكر الشبلى قد تقلبت به الحياة وقيل انه كان حاجبا للموفق وظل كذلك الى ان أقعد الموفق ، وعندئذ تاب وانصرف الى التصوف — والظاهر ان لموت الموفق ولأحكام المصادرة التى نالت اباه وكثيرين غيره فى هذه الآونة اثر فى ذلك وقد مات الموفق ٢٧٨ هـ / ٨٩١ م .

وانا لمقتنعون برأى الشيخ عبد الله الأنصارى الهروى المتوفى ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ / ٩ الذى أكد ان الشبلى كان مصريا . فورد بغداد من مصر ، وقد يؤيد ذلك ان الشبلى كان مالكي المذهب — ومعلوم انه قد قل اتباع مالك فى العراق لمخاصمة هذا الامام للدولة العباسية ، وتبنى الدولة الأموية فى الأندلس لمذهبه ، كما يؤيده ما سبقت الإشارة اليه من أخبار خاله .

دخول الشبلى طريق التصوف

تسجل روايات كثيرة وأفاصيل متنوعة حول الظروف والملابسات التى حملت الشبلى على تغيير نظم حياته فى بلاط الخلفاء . ومن أظهر هذه الحكايات ما رواه العطار من أن الشبلى لما قصد بغداد أيام أمارته على دماوند صاحبه أمير الرى وجماعة من الموظفين لحضور مراسم لباس أميرهم خلعة منصبه ، وبعد تمام المراسم وتفرق الحضور خرج الأمير ومن معه الى حال سبيلهم وعليه الخلعة . وفى الطريق ضايقته عطسة قتلتهاها بكم الخلعة دون أن يدري أن ذلك خروج على التقاليد التى تفرض

احترام الخلعة ، ونما الخبر الى الخليفة الذى استدعى الأمير وأهانه وصفعه على قفاه وانتزعت منه الخلعة وسلبت منه الامارة .

ويقول العطار ان الشبلى تأثر غاية التأثير من هذا الحادث ونتائجه وأخذته الفكرة فقال لنفسه ، اذا كان من استعمل خلعة مخلوق مندبلا مستحقا للعزل محكوما عليه بردها ، فما يصنع بمن فعل ذلك بخلعة رب العالمين ؟ ويستأنف العطار : وقصد الشبلى الى مجلس الخليفة فسئل ما خطبه ؟ فقال الشبلى « أيها الخليفة انك مخلوق ولا ترضى أن يساء الأدب مع خلعتك ، وتقدير لك لها معلوم ، وقد خلع على الله خلعة من محبته ومعرفته . ومن المحال أن يرضى باستعمالها مندبلا فى خدمة المخلوقين .

ونعتقد أن الشبلى قد تأثر كثيرا بوعظ « خبر النساج الذى كان يتخلل القلوب ، وينفذ الى أعماقها فى سر وسهولة وكثيرا ما قال النساج « لا نسب أشرف من نسب من خلقه الله تعالى بيده ، (يعنى آدم) فلم يعصمه ، ولا علم أشرف من علم من علمه الله الأسماء كلها ، فلم ينفعه فى وقت جريان القدر والقضاء عليه ، ولا عبادة أتم من عبادة ابليس ، لم ينجه ذلك من المذون عليه « .

وقد نصح خير النساج الشبلى بأن يذهب الى الجنيد أمام التصوف فى عصره ببغداد بعد أن قطع الشبلى علائقه كما نصحه أستاذه خير النساج ورد جميع المظالم لدليل انه عاد الى قومه وسألهم ان يجعلوه فى حل .

ويبدو أن شهرة الشبلى قد سبقت الى الجنيد فأراد أن يقتلع من نفسه كل آثار الماضى على الحقيقة ، وأن

يمنحني امتحانا فاسيا يكشف عن مدى صدق صدقه واستعداده لخوض طريق التصوف والالتزام بأدابه . وتختلف الروايات حول ما طلبه منه الجنيد ولكنها تتفق على أنها ممارسات تكسر النفس وتهدم غرورها وتجعلها ترى ذاتها اقل واحقر الأنفس ؛ حتى أنه ليرى أنه رأى مرة صفعان الأمير « وهو الذي يصفع على قفاه ويده بالكف أو بالحذاء للعبث به والضحك منه » فجري الشبلى اليه وقبل فخذه ودهش الرجل لموقف الشبلى منه مع مهاتته وحقارته ، ولكن الشبلى قال له « قد عرفتك : انك تأكل الدنيا بما تساويه الدنيا ، اركب فانت خير ممن يأكل الدنيا بالدين » !!!

وقد جمع الشبلى الى التصوف بعد طول المجاهدة والمكافحة - جمع اليه الفقه ، وبرز حتى قال فيه الجنيد لكل قوم تاج ، وتاج هؤلاء القوم الشبلى . وكان الجنيد يقول لتلامذته « لا تنظروا الى أبى بكر الشبلى بالعين التى ينظر بعضهم الى بعض ، فانه عين من عيون الله » .

موقفه من الفقه والحديث

بقول الشبلى : كتبت الحديث والفقه ثلاثين سنة حتى أسفر الصبح ، فجئت الى كل من كتبت عنه فقلت أريد فقه الله فما كلمنى أحد !!

ويشرح أبو نصر السراج هذه العبارة فيقول « ومعنى قوله أسفر الصبح » يعنى به حتى بدت أنوار الحقيقة ما دعت اليه حقيقة الفقه والعلم والمعرفة » والمقصود بفقه الله التفقه فى علم الأحوال التى بين العبد وربّه فى

كل لحظة وطرفة عين . ولما سئل الشبلى عن الفتوى في
الفقه قال : خاطر يحرك سرى أحب الى من سبعين قضية
قضاها شريح » .

فكرة التوحيد بين التصوف وغيره من العلوم الاسلامية

يقف الصوفية في مواجهة نمط التوحيد الذي قدمه
المعتزلة الذين كانوا في مطلع القرن الرابع الهجرى -
في أعلى مستوياتهم بالاصطلاح الكلامي هذا النمط المقيد
بالاصطلاح الكلامي أو ما يسمى بالفلسفة الاولى في
عرف فلاسفة الاسلام .

ان الصوفية لم يكونوا يريدون بالتوحيد عبارة تنطق
أو فكرة تناقش أو بحثا يكتب ، وانما صوره نفسا
بصعد ، وقلبا ينبض وحياة تحرك الجسد الانساني
فسموا آنذاك بأرباب التوحيد . أى أصحاب التوحيد
الحقيقي .

ويبدو انه لاشتهار الصوفية بهذا الاتجاه ذكر
القشيري نقلا عن الاسفراييني أن « الناس كلهم في
التوحيد عيال على الصوفية » .

ومما لا شك فيه ان حياة الشبلى كلها لم تكن الا
نشيدا متواصلا من أناشيد التوحيد حتى لقب مع زملاء
له من أرباب التوحيد .

فالزهد عنده مثلا « تحويل القلب من الأشياء الى رب
الأشياء » ومن نصائحه لاحد مرديه « اضرب بالدنيا وجه
عاشقها ، وبالاخرى وجه طالبيها ، وسلم نفسك وقد
وصلت . فاذا قلت : الله فهو الله ، واذا سكنت فهو الله
وهذا هو المقام العظيم » .

وظل التغنى بالتوحيد اللحن المميز للتبلى الذى عبر
عن عشق دائم وانقياد مطلق وتوكل غير محدود فى مثل
شعره :

قد تخلت مسلك الروح منى
ولذا سسمى الخليل خليلا
فاذا ما نطقت كنت حديثى
واذا ما سككت كنت غليلا
وقوله :

لست من جملة المحبين ان لم
اجعل القلب بيته والمقام
وطوافى اخاله السمر فيه
وهو ركنى اذا اردت امستلما

طبيعة شعر الشبلى

من المسلم به لدى مؤرخى ودارسى التراث الصوفى
انه كانت هناك ثروة شعرية صوفية هائلة ، ولكن معظمها
قد ضاع فيما ضاع من تراث الأمة الاسلامية على وجه
العموم .

وبالرغم من ذلك فانه لحسن الحظ قد احتفظت كتب
التصوف ببعض النصوص التى وان لم تبرز ثراء هذا
التراث من حيث الكم الا انها تبرز عمقه وغناه من حيث
الكيف والمفهوم .

ويبدو أن الشبلى كان شاعرا مقلّا ، وان كان شعره
بعد من الناحية الفنية صادرا عن صدق تجربة وصراحة
أنفعال ، فليس فيه من الفضول والتصنع ما فى كثير من
الأشعار التى سرت على منهج « أعذب الشعر أكذبه » .

لقد كانت نظراته تطابق رأى حسان بن ثابت رضى الله عنه فى قوله :

وان أشعر بيت أنت قائله
بيت يقال إذا أنشدته صدقا
وانما الشعر لب المرء يعرضه
على المجالس ان كيسا وان حمقا

ويمكن ان يقال باطمئنان ان الشعور الذى استغرق وجدان الشبلى وهيمن على كيانه وأعماقه هو الامتلاء بوحدانية الله وعموم سلطانه وانبثاق صفاته وآثاره التى تظل طوارق القلوب مرهفة غاية فى الشفافية والرقّة .

لقد سمع من ينشد قول زهير بن أبى سلمى :
وعينان قال الله كونا ، فكانتا
فعولان بالالباب ما تفعلسل الخمر

فاستطار وجدده وطربه لما وعاه من المعنى الروحي الزمنى بدليل تفسيره بقوله « لست أعنى العيون النجل ، ولكنى أعنى عيون القلوب ذوات الصدور ، فطوبى لمن كان له عين فى قلبه وأذن وأعية والفاظ مرضية .

وقد أدرك الشبلى قصور لغة الانسان عن وصف الحق فقال : كيف يمكننى أن أصف الحق ومخلوق يقول فى شكله مثل :

« الحب الالهى فى شعر الشبلى »

إن نعمة الحب الالهى التى سرت فى اشعار الشبلى تعتبر بحق من أجل ما أنبثقت عنه قريحته ، وما قاض به

وجدانه . ومن الملاحظات التي سجلها النفاد عن الشبلى انه كان يخطر له الخاطر فيقوله نثرا ثم ينظمه ويردده .

وقد جرت محاوراة بين الشبلى وصديق له سألته عن قول بعضهم « لا تفرنكم هذه القبور وهمودها » وكان الصديق يفهم منها انها قبور الأموات . غير أن الشبلى نبهه الى انها الناس « كل واحد منكم مدفون : فالمعرض عن الله داع بالويل والثبور وللمقبل على الله الفرح والسرور » وانتهى الحوار بهذه الأبيات الجميلة الرائعة:

أقلل ما بى فيك وهو كثير
وأزجر دمعى فيك وهو غزير
وعندى دموع لو بكيت ببعضها
لفاضت بحور بعدهن بحور
قبور الورى تحت التراب والهوى
رجال لهم تحت الثياب قبور
سابكى بأجفان عليك قريحة
وأرنو بالحفاظ اليك تشير

الجوانب الفنية في هذه الأبيات :

التقابل : أقلل ، كثير ، القبور التي تحت التراب ، القبور التي تحت الثياب . نظم وصور شعرية ووجدانية .

ومن هذه المقابلات التي اشتهر بها الشبلى قوله :

عبرات خططن فى الخد سطرأ
قد قراها من ليس يحسن يقرأ
ان موت المحب من ألم الشـو
ق وخوف الفراق يورث عذرا

صابر الصبر فاستغاث به الصبر
فصاح المحب بالصبر صبيرا
ويقول الشبلى :

ان المحبين احبباء وان دفنوا
فى التراب أو غرقوا فى الماء أو حرقوا
أو قتلوا بسيوف وسط معركة
أو حُتف انف وان أضلناهم الفرق
لو يسمعون منادى الحب صاح بهم
يوما للبهاء من بالحب يحترق
وقد روى ان الشبلى دخل على السرى السقطى
وكانت معه زوجته فهمت ان تحتجب ، ولكن السرى حين
رأى الشبلى فى غيبته ووجده يردد :

عود ونى الوصال والوصل عذب
ورمونى بالصد والصد صعب
زعموا حين عاتبوا ان ذنبى
فُـرط حبى لهم ، وما ذاك ذنب
لا وحسن الخضوع عند التلاقى
ما جزا من يحب الا يحب
. - تتجلى رقة الشاعر وعدوبته فى هذه الأبيات ،
كما يبدو نجاحه فى إبراز قرب المحبوب من ذاته حتى
انه يشكل سرها الجوهرى ، ولها الأصيل .

- بالرغم مما قد يستشعر من تكلف فى البيت الثانى
(المصراع الأول) حيث يجعل لجملة الكل كلا هو أحب
من السائر ومن البعض . بالرغم من ذلك فالفكرة مصوغه
بذكاء ومهارة منطقية .

- اذا قرىء هذا البيت - تراك - على حذف همزة

الاستفهام ، وفهم المعنى على الاستبعاد او الاستبطاء امكن
ان يفهم أن الشاعر شبه يائس من الوصل والقرب ، مع
ما به من صباية ولوعة . وقد أجاد الشاعر رسم صورة
القلق الذى ينتاب المحب . فما أفرغ القلب الذى يعلق
بمخلى طائر لا يكف عن الطيران والتحليق . وفى الصورة
إشارة الى رفعة شأن المحبوب وقوة سلطانه وتحكمه .

— فى الابيات الثلاثة الأخيرة براعة فائقة فى انتقاء
الالفاظ والملازمة بين جرسها ومعناها ، فالمحب يسرى
واسراره هى الأخرى تسرى ولكنه لا يدري . والتشبيه
فى البيت السادس رائع ودقيق فقياس سرعة ألوههم من
ادق الأقيسة وأخفاها وأكثرها دلالة على السرعة .

— البيت الأخير قمة من حيث تصوير الحالة النفسية
والفكرية فى الصوفى ، فمن المعروف ان مواجيد الصوفى
طاغية على الكتاب والسنة ، كما نبه الى ذلك اعلام
تشيد على الكتاب والسنة ، كما نبه الى ذلك اعلام
التصوف الناضجون . وهنا يشير الشاعر الى ما يقبه
من أخطار هذه اللجج ، وما هى الا اللطائف الالهية التى
تبدو بوارق لامعة ترشد ربان السفينة الى شاطئ
الأمان والسلام .

وللصوفية فهم خاص للفقر وللصبر ، فليس المفهوم
عندهم بالفقر الحاجة وخلو اليد مع التطلع كما قديتبادر،
وانما الاحساس الفعلى بالانتماء والاحتياج التى تربط
الذات الانسانية بمصدر غناها وكفايتها تطبيقاً لقوله
تعالى « يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله ، والله هو
الغنى الحميد » فليس تلفقر فى هذا المقام تعلق بالمال
أو الجاه ولا يتناقض مع الاقتناء والامتلاك ولذلك تفصيل
يضيق عنه المقام .

ومما لا جدال فيه ان الصبر فضيلة بذاته ، ولكنه فى
التصوف الناضج لا يكون فضيلة اذا اقترن بالجمال ،
ولم يقتصر على مجرد التحمل ، وهذا عند التدقيق فهم
سديد للروح الاسلامية المستفادة من كثير من النصوص
القرآنية والنبوية ، فالرسول صلى الله عليه وسلم مثلاً
مأمور فى القرآن بأن يصبر صبراً جميلاً وهكذا .

نموذج آخر للشبلى

ذكرتك لا انى نسيتك لمحسة
وايسر ما فى الذكر ذكر لسانى
وكدت بلا وجد أموت من الهوى
وهام على القلب بالخفقان
فلما ارانى الوجد أنك حاضرى
شهدتك موجوداً بكل مكان
فخاطبت موجوداً بغير تكلم
ولاحظت معلوما بغير عيان
لقد اخذ هذا المعنى كثير من الشعراء وتفننوا فى
ابرازه فى صور شتى ومن ذلك قول بعضهم :
عجبت لمن يقول : ذكرت ربى
وهل أنسى فاذا ذكر ما نسيت
شربت الحب كأساً بعد كأس
فما نفذ الشراب وما رويت
حتى اننا لنجد نفس هذا المعنى فى كثير من اغانيها
العامية وهو معنى جميل .
- يستخدم الشاعر كلمة « وجد » وما اشتق منها فى
معان عديدة تشهد بسعة الافق والبصر باللغة وموافاتها

للحالات الروحية الدقيقة ، وهذه الكلمة تتردد على أية حال بين الوجدان فتكون مشيرة الى الوجدان والجيشان النفسى وبين أن تشير الى الوجود بعد العدم أو الفقد . ومن الطريف أن تستعمل كلمة « الوجود » على أنها جمع وجد ثم يراد بها في نفس السياق معنى التحقق بعد الفقد أو العدم ثم يقابل بينهما أخيراً وبين الشهود حتى يمكن أن يقال للمحبوب وجدتك مشهوراً ، وشهدتك موجوداً . كما يمكن أن يستعمل الفعل بمعنى صادق ، وعثر على ، وقد تكسر الجيم ويضاف حرف الجر على فتؤدى معنى حقد أو اغتاظ الخ . مما يشهد ببراء المادة الممثلة لأصل هذه الكلمة .

والمصوفية اصطلاح « الوجد » والمواجيد ، وقد يضيفونها الى القلب فيقولون مواجيد القلوب ، ومواريث القلوب ويريدون الالهامات التى تتوارد على خواطرهم وقلوبهم .

ابن الفارض

٥٧٦ - ٦٣٢ هـ

هو أبو حفص عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي يعرف بابن الفارض وينعت شرف الدين ، ويلقب بسلطان العاشقين . ويجمع المؤرخون على أن والده كان يثيت الفروض للنساء على الرجال بين أيدي الحكام ، ثم ولي نيابة الحكم فقلب عليه التلقيب بالفارض ، ونسب إليه ابنه فقيل : ابن الفارض .

ويعد ابن الفارض بحق شاعر التصوف الاسلامي دون منازع لأنه الشاعر المسم العربي الذي كرس حياته ووهب روحه للأفاضة في هذا اللون من الشعر ، شعر الحب والصبابة حتى لقب عن جدارة « بسلطان العاشقين » .

وقد عاش ابن الفارض فيما بين نهاية القرن السادس الهجري وبداية القرن السابع وهي الفترة التي انتقلت فيها مصر من حكم الفاطميين الى حكم الايوبيين . وقد شهدت الفترة آثار الحروب الصليبية وفي هذه الفترة التي عاشها ابن الفارض أدرك عددا كبيرا من الصوفية والعلماء والشعراء .

لقد وصل ابن الفارض الى الحياة بعد قرون هجرية خمسة ألقت بحصيلتها لديه ومهدت له السبيل الى تشكيل حياته وصنوع مذهبه وتصوير منهجه في الحب

والوحدة بهذه الصورة الناضجة التى قلما سما إليها
تراث أدبى خارج الاسلام .

آثار ابن الفارض

لم تعرف لابن الفارض من آثار أو مؤلفات إلا ديوانه
الذى يمثل حقيقة وحدة متكاملة لا تتبدد ولا تتجزأ ،
ولكن أعذب وأطول ما أنشد هو قصيدته الثائية التى
اتخذت أسماء كثيرة .

وهذه القصيدة الطويلة التى تشهد بطول نفس
الشاعر وتفردته فى هذا المجال تعبر عن الحب الإلهى فى
اسمى صوره ، كما يعبر عنه أنسان بلغة الإنسان . ومع
حرص الصوفية جميعا على وجه العموم ، وحرص ابن
الفارض على وجه الخصوص على تأكيد أن اللغة البشرية
لا يمكن أن تفى بالتعبير عما يتعلق بالحب الإلهى — نقول
مع حرصهم على ذلك — فإنهم لن ينقطعوا عن استعمال
اللغة ووسائل التعبير الفنية فى الإفصاح عن مواجدهم
ومشاعرهم ، ولم ينفكوا يرسلون الزفرات والآهات
ويشدون بالألحان العذبة التى تهز القلوب وتثير المشاعر
وتنقل صادق الاحساس .

وبالنسبة لقصور اللغة عن الوفاء بحق الله جل جلاله
والتعبير الحقيقى عن محبته ، لم يملك الصوفية إلا
اصطناع نفس اللغة والتصوير اللذين ستمعلان فى ميدان
الحب الإنسانى ، سواء أكان حسيا أو عذريا .

وقد يختلط الأمر علينا أحيانا فلا تكاد نميز بين لغة
هؤلاء ولغة الفزّلين من الشعراء ، وقد يعزى الى ذلك
ما يقع فيه بعض الدارسين من سوء فهم الشعر الصوفى

ونفسيره تفسيرا يبعد عن الوجهة التى وضع لها .

وقد نلاحظ أن بعض من تعرضوا لشرح ديوان ابن الفارض أعرضوا عن شرح تائيته الكبرى لأدراكهم عدم كفاءتهم - أو عدم تلاؤم مزاجهم وتذوقهم لهذه التائية كما يذكر البورينى مثلا فى تبرير عدم شرح هذه التائية « أوضحت فى عدم شرحها عذرا لكونها فى بيان الدقائق الصوفية وفى إيضاح الرقائق المعنوية ، وكذلك أعرض العلنى ، والواقع أن هذه التائية قد صيغت صياغة فنية مركبة ، وغلفت بأغلفة بعضها رقيق شفاف ، وبعضها غليظ كثيف يحتاج فى أستكناه ما وراءه الى بصر حديد وغور بعيد ، ودربة روحية ، وبصيرة مواتية وثناء لغوى عريض ، وخبرة بالرموز والإشارات ، والملم بالبدقائق والحقائق .

ان اكتناز أبيات هذه القصيدة بهذه الرموز المكثفة المتنوعة من نفسية وموضوعية ولفظية أو أسلوبية أفقد الكثيرين ممن تصدوا لشرحها إدراك معانيها الحقيقية لكشافة الحجب التى تحول بينهم وبين ما يشتهون .

وها هو الحافظ ابن حجر يشرح أبياتا من هذه القصيدة ويقدمهما الى الشيخ مدين - أحد عظماء الصوفية فى وقته - وهو أستاذ ابن عربى - ويطلب من الشيخ أن يجيؤه فيها ، ولكن الشيخ مدين يكتفى بأن يكتب له على ظاهرها . ما أحسن ما قال بعضهم :

سارت مشرقة وسرت مغربا شتان بين مشرق ومغرب
فتنبه الحافظ للأمر وعلم أنه لم يستطع الوصول الى
الأغوار التى قصدها ابن الفارض .

ونختار من هذه التائية بعض النماذج التى نرجو أن

تكشف عن أهم الخصائص الفنية لشعر ابن الفارض
بخاصة أو خصائص الشعر الصوفي الإسلامى فى اللغة
العربية بعامية ، مؤكدين مرة أخرى ان الاتجاه الصوفي
فى الحب وسع آفاق هذه العاطفة ، وجعل مجال
التعبير والتصوير والتفكير رحباً فسيحاً مطلقاً يسع
الإنسان بما هو إنسان ولا يضيق عن المضمون الإنسانى
فى أعلى ذراه ، وفى أمثل رؤاه .

فالببيت الرابع والثلاثون يعرض فى مهارة التناقض
الدائى المستكن فى عاطفة الحب ذاتها فالحيرة قد
اعقبت اختيار المحبة ، لكن ما أسوأ الحيرة اذا لم تكن
فى محبة هذا المحبوب ، ولا يخفى جمال الجمع بين
احترت واخترت .

من الأبيات ٣٥ وما بعدها يكشف الشاعر على سنن
كثير من الشعراء عن موقف المحبوب وهو هنا السميع
البصير الذى « يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور »
وقد جرت عادة الشعراء ان يجعلوا محبوبهم شاكاً فى
حبهم . فيقدمون له الأدلة المقنعة كما فعل أبو فراس
وغيره والشاعر هنا يفوض فى أعماق النفس الإنسانية
ليستخرج دفائنها ونوازعها الخفية التى تربط بأنانيتهاء
وتتوقع حول ذاتها .

وما أجمل ما أفصح عنه الشاعر على لسان محبوبه
عن كشف الخلل فى عاطفة الحب بقوله كيف تفوز
بحبى وهو أكرم صفة وأجمل سجية تمنح ، كيف تفوز
بذلك عن طريق دعوى أو ادعاء مع انها سوء صفة
وباختصار كيف ينال ما سما بما سفل ؟ ولم يقتصر
الشاعر على سرد العيوب التى تكتنف الحب كما يراها
المحبوب ، بل انتقل الى ما ينبغى ان يعمل به المحب وأن

يتخلق به حتى يكون أهلا للظفر برضا المحبوب . ويلخص لب هذا السلوك فى اسقاط الجاه ، لأنه لا يليق بالمحب ان يدخل بجاهه - حيث يرى نفسه - على محبوبه ان تسيطر عليه صورة المحبوب .

وتأمل البيت ٤٧ حيث يصور الشاعر ان المحبوب لا ينكر غرام المحب ولا صباته ، لكنه يرى ان هذا الغرام وهذا الحب انما هو مصروف الى النفس او الذات الخاصة بالمحب او ما بقى له منها ، والمفروض ان جلال وكمال وجمال المحبوب يفرض فناء حظوظ النفس وتلاشيها فى ضوء هذه المحبة ولذلك قال المحبوب .

فلم تهونى ما لم تكن فى فانيـا
ولم تفن ما لم تجتلى فيك صورتي

وتأمل اقتباسات القرآن الكثيرة كما فى البيت ٤١ ، ٤٤ ، ٥٥ والمقصود بخفضة الباء الكسرة والمراد التذلل والتواضع الذى يورث الرفعة وعلو المنزلة عند المحبوب . وللصوفية تعليقات ضافية على الباء باعتبارها رمزا للوجود الظاهر المتعين ، واذا انخفض الانسان فى حضرة الجلال وبذلك تلاشى هذا الوجود الظاهر ولم يبق الا المشهد الالهى يملا كيان الصوفى .

وهنا يشرح ابن الفارض على لسان المحبوب الطريق الى الاصل الصحيح وهو الاستقامة فى هذا الطريق وهو ظاهر بالنسبة الى من كان فى اصل فطرته مهتديا الى مراتب القرب التى تبدأ بالاسلام وتنتهى بالاحسان . وهذا الطريق مبنى على مخالفة النفس فما دام فى الحب بقية من هوى النفس لم تخلص الى الغاية .

ينتهى الشاعر من عرض حكم المحبوب وتكليه دعوى المحب والاشارة الى شرائط ومقدمات وآفاق المحبة ،

وهذه امور لا تعرف الا من المحبوب ذاته . ثم ينتقل الى الاعتذار الى محبوب ويدفع تهمة الكذب في البيت ٥٠ ، ويتدرج الى عرض ما يظن عليه من تلوين وتمكين في مسار حبه ليبرهن على صدقه واخلاصه وتفانيه ويبلغ القمة في وصف حالة في الحب بين الأقدام والأحجام اذ يقول :

ففى كل عضو فى اقدام رغبة
ومن هيبة الاعظام احجام زهبة
ومطلع القصيدة :

سفتنى حبيبا راحة مقلتى
وكاسى محيا من عن الحس جلب
فأوهمت صحبى أن شرب شرابهم
به سر سرى فى انتشائى بنظرى
وبالحق استغنيت عن قدحى ومن
شمائلها لا من شمول نشوتى
قفى حان سكرى حان شكرى لغتية
بهم تم لى كتمى الهوى مع شهرتى

بعض التعليقات

الوجد والفقد ، والحضور والغيبة من المصطلحات المقابلة التى تعبر عن الحالات النفسية التى تعترى الصوفى فى رحلته الروحية .

فى البيت الثامن والتاسع يشار الى حقيقة تاريخية تتعلق بطلب سيدنا موسى عليه السلام من الله أن يمن عليه برؤيته ، وفى البيت التاسع يشير الى أنه يسعد حتى بمجرد الإجابة برفض الرؤية لأن فى الاستماع للذة

لا تجارى . وفى هذا البيت مبالغة فى الاختصار حيث اقتصر على حرف النفى « لن » اعتمادا على شهرة الموقف .

والبيت العاشر والحادى عشر استرسال فى نفس الجو التاريخى مع نقلة سريعة الى الحاضر للمقابلة والمقارنة والوصول الى ضخامة وعظم ما ألم بالشاعر . ولا يخفى ما فى الأبيات من جناس وتورية وطباق وغيرها من المحسنات البديعية التى تكثر أحيانا وتعتدل أحيانا فتتال نصيبها من الحسن والجمال بمقدار ما يمليه الموقف ومما توحيه العاطفة ولاحظ ما بين الكلمات : سكرى وشكرى ، الشمال والشمول ، سر سرى ، خلوة وجلوة ، ماحى ومثبتى ، فاقه وافاقة ، نمت بتخفيفها ، نوح ونوح ، وهمت (بالكسر) وهمت بالفتح ، وتأمل البراعة والجمال فى انتقاء هؤلاء الأنبياء الأربعة وحول كل نبى شهرة خاصة لموقف فريد ، وكيف استطاع الشاعر أن يربط بين حاله وبين هذا الموقف الفريد لكل نبى ، وأعد تأمل البيت الرابع عشر وما حوى من أوجه الحسن .

ويؤكد ابن الفارض فى البيتين الثالث والعشرين والرابع والعشرين أصالة حبه وثباته وتمكنه من نفسه تمكن العقيدة والدين ، وهو يماثل فى هذا ابن عربى الذى قال :

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه فالحب دينى وإيمانى

كما نجد فى القصيدة نفس فكرة ابن عربى فى وحدة الأديان ، وفى تلاقيها على الحق من الوجهة التى تنظر لسر القدر ، ويوضح ابن الفارض هذه النقطة بصورة أفضل من ابن عربى حيث يذكر أن الخلق لم يخلق عبثا

وأن ساءت بعض أفعالهم فما ذلك إلا لتعامل الصفات
الالهية مع الخلق على اختلاف مللهم ونحلهم واتجاهاتهم .

ويستند ابن الفارض في تأكيده أصالة هذا الحب
والمعرفة بالله إلى القرآن الكريم مشيراً إلى آية الميثاق
(١٧١ من سورة الاعراف) وهي قوله تعالى « واذ أخذ
ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على
أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى » .

ومع انطلاق ابن الفارض في رسم صورة التجلي
الالهى في معارض الجمال ، والحسن ، ومظاهر الإبداع
والهاء فإنه لم يكف عن استعمال الحسنات التى سلم له
معظمها . وتعثر البعض في الزحام والتكدس وتأمل .

وطوفان نوح عند نوحى كادهم ؛
وايقاد نيران الخليل كلوعى
فلولا زفيرى أغرقتنى ادمعى
ولولا دموعى أحرقتنى زفرتى
وحزنى ما يغفـوب بـث افله
وكل بـلا أيوب بعض بليتى
الى ان يقول :

وعن مذهبي في الحب مالى مذهب
وان ملت يوما عنه فارقت ملتى
وان خطرت لى فى سواك ارادة
على خاطرى سهوا قضيت بردى
ثم يقول :

وان فتن النساءك بعض محاسن
لديك فكل فيك موضع فتننى
وما احترت حتى اخترت حبك مذهبا
فواحسرتى لو لم تكن فيك حيرتى

من طرائف المفارقات في الحياة الروحية

ان القصد من تأمل هذه المفارقات في الحياة الروحية هو ان ندرك ان المعايير والاقيسة المنطقية الضيقة لا تصلح لاستيعاب جوانب هذه الحياة ، ومع ذلك فاذا اتسع مجال المنطق أضحى للروح ولحياتها الوجدانية منطقها الخاص المتسق مع طبيعتها ، والمضيف الى ثراء التجربة البشرية ذاتها ، وانفساح مجال الحياة الانسانية .

فلنصحب هؤلاء الذين احتلت اهتماماتهم الروحية سائر حياتهم ، ولنتأمل ما نرى من مفارقات ولننظر ماذا عسى ان نفيده من تأمل هذه المفارقات .

● واول ما يواجه المتأمل في هذه المفارقات ما يتصل بالتجربة الروحية نفسها فقد اجمع الصوفية في جميع الاديان على وصفها ، وذيّلوا كل وصف بما يعتبر نمطاً واحداً خلاصته ان الكلمات عاجزة عن الأداء ، وأن الاشارة تقصر عنها العبارة ، وان الكشف يعجز دونه الوصف . هم يقولون أن تجربتهم لا توصف ومع ذلك يصفونها .

واذا رحت تحاسب هؤلاء بالمنطق الجاف لتقول لهم مثلاً : اذا كانت تجاربكم لا توصف فلم تصفونها ؟ واذا وصفتم فعلاً ، فلم لا يكون الوصف واقياً بالفرض ؟ -

إذا رحت تفعل ذلك - كنت متطلبا من الأشياء ضد طبايعها ،
 كمن ينشد من الماء جذوة نار :

فالواقع ان فيضان المشاعر ، وناجيج العواطف ،
 واندلاع الشوق يتطلب تنفيسا وتعسيرا ، فإذا أراد
 الصوفي التعبير واجه هذا الموقف المحير الذي يجعل
 الكلمات غير قادرة على نقل هذه التجارب .

ولعلك تدهش إذا علمت ان صوفية الاسلام لم يتركوا
 تقريبا أى علم معروف دون ان يستمدوا منه وسائل
 تعبير ، حتى العلوم الطبيعية والعلوم اللغوية . كالنحو
 والصرف والبلاغة .

● ومن المفارقات التى نلاحظها ، والتى عبروا عنها بما
 يشبه اللفز بقولهم عليك « بالكون مع البون » ويريدون
 أن يكون الفرد بين أخوته وغيرهم من الناس ، وأن يبين
 عنهم أى يبعد من الانخراط فى سلك خضوعهم لمطالبهم
 وشهواتهم ورغباتهم وأن يتجه كلية الى الله جل جلاله
 - فهو كائن مع الناس من حيث المعاشرة والتعاون -
 وبائن عنهم من حيث الفكر والاهتمام المنصرف خالصا
 لمحبيه .

● ومن المفارقات : التقليل من شأن الأعمال الكسبية
 والاعتقاد فى عميم فضل الله فيما يتصل بالترقى والقرب
 والرضا الالهى مع التفانى فى أداء أشق الأعمال والحرص
 الكامل على تمام الخدمة ، وهذا من وجهة النظر الإسلامية
 هو الكمال بعينه : اذ ان التقليل من قيمة هذه الأعمال
 يحمل على الاستزادة ، وعلى عدم الاغترار والاستعلاء بهذه
 الأعمال ، كما ان اجلال فضل الله يصحح السلوك ،
 ويدفع الى الاجادة والاخلاص .

● ومن المفارقات رفعهم من شأن الكرامة وتأكيدهم

لوقوعها من الدعوة الى عدم الركون نيتها او الاعتداد بها ، وأذكر أن من جلة صوفيتنا من قال : وما الكرامات! ان أعظم الكرامات أن تبدل خلقا مذموما بخلق محمود . وهذا الانجاز تم فعلا في نظم صوفية كثيرة . وفيها نرى تنبه الصوفية الى النفاية الحقيقية من النهضة او اليقظة الروحية وهي اصلاح أو إعادة بناء الانسان من الداخل وقد ذهبوا في ذلك الى إبعاد الحدود بدرجة تطبيق خطوات عملية بنسب ومقادير محددة محاكاة لخطوات العلوم التجريبية الطبيعية .

ولعل القارئ يذكر أنهم الفوا كتباً تحمل عنواناً يتصل بهذه العلوم التجريبية كالكيمياء في مثل كيمياء السعادة وغيرها .

● ومن المفارقات أنهم يتحدثون لغة واحدة ويعبرون عن حقيقة واحدة في كل زمان ومكان ، في الوقت الذي يشيرون فيه أيضاً الى أن لله طرائق بعدد أنفاس الخلائق .

والمراد هنا ان الحقيقة تجمعهم والهدف الذي يربطهم هو القرب والاتصال الالهي الذي ينتهي باقرار التوحيد عملياً بمعنى توحيد السالك وتوحيد الخالق . ومعنى توحيد السالك ، جمع همه وهمته على شيء أو هدف أو مراد أو مطلوب واحد كما قال بعضهم حاكياً عن الله سبحانه « اجعلني همك ، أكفك ما أهملك » .

أما الشق الثاني الخاص بتعدد الوسائل الموصلة الى الله بتعدد الانفس فذلك يتصل بطبيعة ومزاج كل فرد من حيث تأثير أنواع الطقوس والعبادات والأوراد والممارسات المختلفة على النفس وتهذيبها أو ترفيقها ومن هنا اختلفت وسائل التربية والتخريج وان اتفقت

فى غايتها ، واذا أردنا ايضاح ذلك بالمثل قلنا لنفرض أن هناك سالكا أدرك شيخه أو أدرك هو نفسه انه يعانى رذيلة الطمع أو الكبر أو الحسد فقد يلجأ شيخ ما الى تكليف هذا السالك ، والمريد بأشياء تتعارض فى عنف مع ميوله الخبيثة كما وقع مثلاً للشبلى الذى دخل الطريق الصوفى بعد مزاولته لمهام الامارة وعيسته المترفة المرفهة التى البسته نوعاً من العجب والاستعلاء . لقد جاء للجنيد سيد طائفة الصوفية فى بغداد فى القرن الثالث الهجرى فكلفه الجنيد بمزاولة حرف يشتمل منها من فى مثل حال الشبلى كبيع الكبريت ، أو الزيت الخ . ولما صدق الشبلى رفع الجنيد من شأنه بعد ذلك .

ومن المفارقات رفعهم من شأن المعرفة بالله عز وجل والاعتزاز بهذه المعرفة وكمالها مع اقرارهم فى الوقت نفسه بأن اكمل المعرفة هو فى الاقرار بالعجز عن المعرفة . وهم فى الفكرة الأخيرة يحاكون قول الصديق ابنى بكر - رضوان الله عليه - سبحانه من لم يجعل سبيلاً الى معرفته الا بالعجز عن معرفته .

وحقيقة الأمر ان الزهو والثقة بهذا اللون من المعرفة راجع الى أنها حصيلة التجربة الذاتية ، لذا فهى معرفة مباشرة . كما أن السالك مهما قطع من طريق هذه المعرفة فإنه يدرك أن ما يعرفه ليس فى الحقيقة شيئاً الى ما لا يعرفه فيدرك العجز عن المعرفة .

● ومن المفارقات التحذير من خداع ابليس واغراءاته ودروبه المتلوية والموقعة فى حباله ، والبعد عن شبابه والوقوع تحت سلطانه المضلل ، وكم عرضوا من اقايصيص وحكايات عن مكائده الغادرة بخلق الله ، ومع ذلك فقد عبروا أيضاً عن الاستخفاف بشأنه وعن تفاهة أثره وضعف

• حوله وافلاس حيله •

وكل من الوجهتين له سنده : فالنظرة الاولى تلاحظ ضعف بعض النفوس الانسانية وانجذابها نحو المفريات البراقة التي قد تكون وسيلة حتفها وهلاكها . والنظرة الثانية تلاحظ النفوس القوية التي لا يستحلفها اغراء ، ولا يؤثر فيها وسواس . والنظرة الاولى سندها قوله تعالى « انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » والاخرى سندها « ان كيد الشيطان كان ضعيفا » وقوله تعالى « ان عبادى ليس لك عليهم سلطان » .. وكل آية تصور من الحقيقة ما يحتاج اليه الانسان فى صلاح حاله ومآله •

● ومن المفارقات التحذير من الثقة والركون الى الناس فى كل شئ مع انهم يلتمسون للناس المعاذير ، ويطلبون بدل اقصى العون والعطف فى سبيلهم والنظرة الاولى تراعى ما فسد من طباع الناس السائرة استنادا الى قوله تعالى « وان تسطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله » •

والنظرة الثانية تلاحظ الخلق عيالا على الله يحملون اثر صنعته ، وثمره احسانه ، وعنوان تكريمه فيتلقونهم باللطف والحب والايثار والتعاون مع تسليم حالهم لهم •

ومن المفارقات دعوتهم الى ادامة ذكر الله سبحانه باللسان والقلب وتاكيدهم أهمية المواظبة على ممارسات الذكر مع تنوع الصيغ والعبارات ، واقامة حلقاته الجماعية فى كل مناسبة . وبالرغم من ذلك فان منهم من عبر عن نسيان الذكر بالاستفراق فى المذكور ، بل عبر عن فكرة أدق عندما نقد من يقول « ذكرت الله » بقوله شعرا :

عجبت لمن يقول ذكرتك ربى
وهل انسى فأذكرك ما نسيته

شربت الحب كأساً بعد كأس
فمسا نقد الشراب ولا رويت

ولا يقصد بهذا طبعاً استنكار الذكر والا فالقرآن
الكريم يقول « ولذكر الله أكبر » ولكن المراد الإشارة الى
حال أرقى فيه يكون العبد دائم الحضور والاستشعار
بقرب الله جل جلاله ومراقبته .

هذا قل من كثر فى المفارقات الطريفة فى الحياة
الروحية فما أكثر ما يجد الانسان من مفارقات .

فهرس

صفحة

٧ مقدمة

القسم الأول : الجانب العقلى

١٦	الانسان والحياة
٣٠	فريق التشاؤم
٤١	الانسان والقدر
٦٩	الثقافة بين الاصلالة والمعاصرة
٩٣	الوجوديون والوجودية

القسم الثانى : الجانب الوجدانى

١١٤	الأدب الروحى فى الاسلام
١٢٢	ذو النون المصرى
١٣٥	الامام الفزالى
١٣٧	نور التوحيد لابن القيم
١٣٩	الشعر الروحى فى الاسلام
١٥٢	أبو بكر الشبللى
١٦٤	ابن القارض
١٧٢	من طرائف المفارقات فى الحياة الزوجية

رقم الايداع ٤٢١٦ - ٨٠

الترقيم الدولى ٩ - ٧٦ - ٧٠٢١ - ٩٧٧

وكلاء اشتراكات مجلات دار الهلال

جدة - ص ٥ ب رقم ٤٩٣
السيد هاشم علي نحاس
المملكة العربية السعودية

THE ARABIC PUBLICATIONS

7. Bishopstrophe Road : انجلترا
London S.E. 26
ENGLAND

M. Miguel Maccul Cury.

B. 25 de Maroc, 994

Caixa Postal 7406,

Sao Paulo. BRASIL.

: البرازيل

اسعار البيع للجمهور في البلاد العربية للاعداد
المادية من « كتاب الهلال » الشهري بسعر ٢٠ قرشا
للقرى في مصر :
سوريا : ٢٠٠ : ق.س ثلاثمائة قرش سوري
لبنان : ٢٥٠ ق.ل « مائتان وخمسون قرشا لبنانيا »
الأردن : ٢٥٠ فلسا « مائتان وخمسون فلسا أردنيا »
الكويت : ٢٥٠ فلسا « ثلاثمائة وخمسون فلسا
كويتيا »
العراق : ٤٠٠ فلس « اربعمائة فلس عراقى »
السعودية : ١/٢ ريال « اربعة ريالات ونصف
ريال »

هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب بين دفتيه حصيلة انسانية من نتاج العقل والوجدان •
 خصصت فيها الأفكار مع العواطف النبيلة التي شاعت فيها أهواء
 الإيمان • وهو فرصة متاحة لكل ذي لب وفؤاد ليشترك أو لينقد أو
 ليذم أو ليضيف • لما لوضوعات التي يعالجها مرتبطة بحياة كل
 انسان ، ومن حق كل انسان أن يدلي برأيه أو يبرح بوجوده
 ومساهمته •

لكن الذي يريد الكتاب أن يؤكد هو وحدة الانسان وتماسه
 كيانه مهما تفوقت جوانب عطائه ومواقفه • من أجل ذلك يدعو الكتاب
 أهل الفكر إلى ألا يقدموا الفكر جافاً قلوا من النبض والحرارة ، كما
 يدعو أهل الوجدان - أو الفنانين • إلى ألا يخسوا عرضهم الفني من
 القراء الفسحري •

إن هذا التكامل والتلازم بين الفكر والوجدان هو
 ما بهلته الاساطير من خلال كتابه الكريم وتراث نبه الله
 فان آثار هذا الكتاب فكراً ، أو أيقظ وجداننا ،
 فقد حقق الغاية ولله عاقبة الامور ••

Bibliotheca Alexandrina



0402209